



Hans Klein & Alexandru Ioniță (ed.)

Putere și abuz de putere

Cercetări biblice

Presa Universitară Clujeană

PUTERE ȘI ABUZ DE PUTERE

CERCETĂRI BIBLICE

Hans Klein & Alexandru Ioniță (ed.)

PUTERE ȘI ABUZ DE PUTERE
CERCETĂRI BIBLICE

Presă Universitară Clujeană
2020

Acest volum este editat de Uniunea Bibliștilor din România



www.aubr.ro

ISBN 978-606-37-0718-6

Universitatea Babeș-Bolyai
Presă Universitară Clujeană

Director: Codruța Săcelean

Str. Hasdeu nr. 51

400371 Cluj-Napoca, România

Tel./fax: (+40)-264-597.401

E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro

<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

Cuprins

<i>Cuvânt înainte</i>	7
Renate Klein <i>„Ei se hrănesc din jertfele pentru păcatele poporului Meu, și sunt lacomi de nelegiuirile lui” (Osea 4,8) Critica preoților în dodecaprofeton</i>	9
Silviu Tatu <i>Implicarea politică a individului în societatea israelită din Antichitate, o prezentare preliminară a alternativelor identificate în Biblia Ebraică</i>	40
Marcel V. Măcelaru <i>Triumful iahvismului în Israel. Profetul Ilie Tesviteanu în acțiune (3Rg 18)</i>	60
George Cosmin Piț <i>„Ectenia” vaiurilor din Matei 23 ca sancționare a abuzului de putere al fariseilor</i>	72
Johannes Klein <i>Uz și abuz de putere în legătură cu trecerea la monarhie în cărțile lui Samuel</i>	94
Cătălin Varga <i>Putere și abuz de putere (corupție) din perspectiva drepturilor omului: Cazul viei lui Nabot și uzurparea dreptului la moștenire (3Rg 21,1-16)</i>	113
George-Codruț Țapciuc <i>Imaginea puterii mântuitoare a lui Dumnezeu în Psalmi</i>	135
Mihai Handaric <i>Dreptatea și bunătatea lui Dumnezeu în Naum</i>	164
Marcel V. Măcelaru <i>Rugăciunea ca propagandă: consacrarea templului lui Solomon în literatura deuteronomistă</i>	200

Cuvânt înainte

Volumul pe care îl țineți în mâini însumează contribuțiile ultimelor două simpozioane ale *Uniunii Bibliștilor din România* (UBR). Două lucruri trebuie subliniate despre această asociație a bibliștilor din țara noastră. Primul este faptul că UBR constituie o societate interconfesională, care promovează și susține studiile biblice. De mai mult de un deceniu UBR reușește să adune în același loc, în fiecare an, bibliști din confesiuni, etnii și profiluri academice foarte diferite. Nu este greu de conceput că domeniul de cercetare biblică este cel mai deschis din punct de vedere ecumenic, textele biblice fiind fundamentul scripturistic al tuturor confesiunilor creștine. În al doilea rând, UBR a inițiat deja cu volumul anterior – „Poporul lui Dumnezeu și societatea” – un program de adaptare a cercetărilor biblice la realitățile vieții concrete, pentru a fi o contribuție specifică la transformările sociale și culturale care au loc în țara noastră. Autorii nu intervin cu soluții extrem de concrete pentru viața publică și politică românească, și nici nu este de așteptat asta de la un volum științific al UBR, dar oferă celor interesați resursele biblice din care se pot inspira pentru o atitudine civică și, în cele din urmă, profetică, atât de necesare în societatea noastră. De aceea, sperăm ca acest volum să aibă un impact în afara cercului strict al bibliștilor și filologilor, sau chiar al teologilor, deoarece abordează tema sensibilă a relației dintre religie și putere, dar mai ales problema abuzului de putere, în textele biblice.

Primul text, semnat de Renate Klein, abordează tema abuzului de putere a preoților poporului lui Israel, așa cum este oglindită în scrierile „profeților mici” („Ei se hrănesc din jertfele pentru păcatele poporului Meu, și sunt lacomi de nelegiuirile lui (Osea 4,8). Critica preoților în Dodecaprofeton”). Silviu Tatu analizează sursele literare ale Orientului Antic pentru a compara statutul individului în Israelul Antic și în lumea înconjurătoare („Implicarea politică a individului în societatea israelită din Antichitate, o prezentare preliminară a alternativelor identificate în

Biblia ebraică”). Apoi, profetul Ilie, care va reveni la mai mulți autori, constituie subiectul contribuției semnate de Marcel V. Măcelaru („Triumful iahvismului în Israel. Profetul Ilie Tesviteanul în acțiune–3Rg 18”). Critica adresată fariseilor în Evanghelia de la Matei capitolul 23 rămâne – conform lui George Piț – un model de reacție profetică valabil pentru orice generație, atât cu privire la clerici, cât și cu privire la politicieni („Ectenia” vaiurilor din Matei 23 ca sancționare a abuzului de putere al fariseilor”). Prin textul lui Johannes Klein suntem surprinși de abuzurile de putere ale unor personaje biblice notorii și implicațiile acestora în societatea contemporanilor lor („Uz și abuz de putere în legătură cu trecerea la monarhie în cărțile lui Samuel”). Tot asupra cărților Regilor se îndreaptă și privirea lui Cătălin Varga, însă grila prin care privește textele biblice este una pe cât de neașteptată, pe atât de binevenită, anume *Declarația drepturilor omului* („Putere și abuz de putere din perspectiva drepturilor omului: cazul viei lui Nabot și uzurparea dreptului la moștenire – 3Rg 21,1-16”).

Volumul oferă prin contribuția lui George Țapciuc și o prezentare generală a „imaginii puterii mântuitoare a lui Dumnezeu în psalmi”, precum și o incursiune privitoare la „Dreptatea și bunătatea lui Dumnezeu în Naum”, semnată de Mihai Handaric. Ultimul text arată că abuzul de influență politică se poate exercita chiar și în cazul rugăciunilor publice, la personaje precum Solomon („Rugăciunea ca propagandă: consacarea templului lui Solomon în literatura deuteronomistă”).

Dorim să mulțumim tuturor autorilor pentru efortul suplimentar de a transforma textele referatelor în articolele acestui volum. De asemenea, mulțumim tuturor membrilor UBR pentru susținerea constantă, dar mai ales pentru perseverența și osteneala de a participa în fiecare an, prin eforturi proprii, la simpozionul nostru de la Sibiu.

Hans Klein & Alexandru Ioniță

„Ei se hrănesc din jertfele pentru păcatele poporului Meu, și sunt lacomi de nelegiuirile lui” (Osea 4,8)¹

Critica preoților în dodecaprofeton

RENATE KLEIN*

Korruption und Missbrauch von Macht sind gängige Themen der zeitgenössischen Gesellschaft. Auch kirchliche Amtsträger geraten immer wieder in diesem Zusammenhang ins Kreuzfeuer der Kritik. Das Problem ist aber uralte, wie die zahlreichen kritischen Worte über das Verhalten der Priester in den Büchern des Dodekaprophetens zeigen. Der vorliegende Beitrag bündelt die priesterkritischen Passagen des Zwölfprophetenbuchs unter dem Aspekt der Machtausübung und des Machtmissbrauchs. Priester können einem Autoritätskonflikt unterworfen sein. Sie suchen ihren eigenen Vorteil statt Gotteserkenntnis zu vermitteln. Tora legen sie gegen Bezahlung aus. Priester gebrauchen ihre Macht nicht, um fremde Einflüsse auf den Kult fernzuhalten. Sie lassen Opfertiere zu, die den Normen nicht entsprechen. Falscher Gebrauch und Missbrauch von Macht tauchen dort auf, wo Priester in eigenem Interesse handeln und ihre Mittlerrolle zwischen Gott und den Menschen vernachlässigen.

Keywords: Dodekaprofe-ton, Priester, Priesterkritik, Autoritätsmissbrauch, Machtmissbrauch, Gotteserkenntnis, Opfer, Sünde, Recht, Tora.

1. Terminologie

În VT se găsesc doi termeni pentru denumirea preoților: *kohen* și *komer*.² Termenul *komer* apare de trei ori în VT și denumește în toate cele trei cazuri personal de cult care nu este pe placul lui YHWH. În 2Regi

* Dr. Renate Klein, Departamentul de Istorie, Patrimoniu și Teologie Protestantă, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu.

¹ Dacă nu este menționat altfel, toate pasajele biblice sunt citate după: Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament. Traducere de ieromonahul Dumitru Cornilescu, 1921, ediție revizuită autorizată, Societatea Biblică Română 2014.

² În Ugarit se folosesc aceeași termeni; v. Bergman/Ringgren/Dommershausen, „*kohen*”, 68.

23,5, acest termen se referă la cei numiți în funcții de către regii din Iuda înainte de reforma lui Iosia pentru cultul practicat în locașurile de pe înălțimi. Se spune despre ei că se închină oștirii cerurilor. În Osea 10,5 sunt preoți, care se închină la vițelul de la Bet-Aven (Betel). În Țef 1,4 termenii *kohen* și *komer* sunt folosiți oarecum sinonim pentru personalul de cult, care practică un sincretism nedorit de și inacceptabil pentru YHWH. Termenul *komer* este folosit în mod peiorativ în VT.³

Mult mai frecvent folosit (de 740 de ori) în VT este termenul *kohen*, în cele mai multe cazuri denumind un preot al lui YHWH, dar în unele cazuri și personal de cult, care slujește pe Dagon, Baal, Chemoș sau Milcom. Aceeași denumire este folosită și pentru preoții din On (Gen 41,45.50) sau din Madian.⁴ Din etimologia acestui cuvânt se pot deduce unele dintre atribuțiile preoților. Cuvântul *kun* înseamnă „a pregăti, a ridica”,⁵ termenul acadian *kanû(m)* înseamnă „a se îngriji de” și este folosit în general pentru a reda activitatea de slujire a unei zeități.⁶ În limba siriană, *kahhen* înseamnă „a fi preot, a aduce bunăstare, a fericii”.⁷ În concluzie, termenul *kohen* denumește personalul de cult, care slujește unei anumite zeități.

2. Funcțiile și atribuțiile preoților veterotestamentari

Constatăm că Vechiul Testament cunoaște mai multe forme de cult, de la culte ancestrale (1Sam 28,8) sau chiar private (locașul sfânt al lui Mica din Jud 17–18) până la culte prin se care slujesc YHWH sau alte zeități. O mare varietate de persoane, care funcționează drept personal de cult (învățați, profeți, mânuitori de oracole, preoți, cântăreți ș.a.⁸), apar în scrierile Pentateuhului, în cele deuteronomistice și cronistice, în aproape toate cărțile profetice și în Psalmi, Plângeri sau Iov.

³ Gesenius¹⁸, 553.

⁴ V. Bergman/Ringgren/Dommershausen, „*kohen* כהן”, 68.

⁵ Gesenius¹⁸, 531–534; Bergman/Ringgren/Dommershausen, „*kohen* כהן”, 69.

⁶ Black/George/Postgate (ed.), Dictionary of Akkadian, 146.

⁷ Bergman/Ringgren/Dommershausen, „*kohen* כהן”, 69.

⁸ Dahm, „Kultpersonal (AT)”, 1–2.

Personalul de cult este format cu precădere din preoți și leviți, însă raportul dintre aceste categorii de personal de cult nu este întotdeauna foarte clar definit. De-a lungul istoriei cercetării biblice au fost aduse în discuție mai multe ipoteze privitoare la relația dintre preoți și leviți.⁹ În mare, situația se prezintă în felul următor: În perioada preexilică, mai multe dinastii de preoți, care se trăgeau din Aaron, Levi, Țadoc și Abiatar slujeau la diferitele locașuri sfinte din Israel și Iuda. Doar după reforma lui Iosia se constată o diferențiere între preoți și leviți.¹⁰ Din Ez 40–48 reiese că leviții nu aveau același statut ca și preoții. În perioada postexilică existau rivalități între preoții și leviții rămași în provincia Iehud și cei care s-au întors din exil. Această rivalitate a condus, prin „adoptarea” genealogiei aaronite, la instalarea preoților țadochiți în fruntea ierarhiei. Preoții țadochiți se ocupau în special de administrarea bunurilor templului, atribuție ce nu le revenea și leviților. Situația leviților, care erau priviți ca și personal de cult secundar, s-a îmbunătățit mult, după ce Ezra și Neemia le-au conferit sarcina de interpretare a tradițiilor religioase.¹¹ În decursul timpului, leviților le-au fost atribuite și alte sarcini și funcții, iar după distrugerea celui de-al doilea templu în anul 70 d. Hr., din tradiția levitică s-a dezvoltat iudaismul.¹²

Vom încerca să desprindem din plenitudinea de referințe biblice pe scurt cele mai importante atribuții ale preoților. Sarcina lor este să se ocupe de sfințenie.¹³ La instaurarea lui Aaron și a fiilor săi ca și preoți se spune în Ex 28,36 că trebuie să poarte pe frunte o tăbliță cu inscripția „sfânt lui YHWH”.¹⁴ Această sfințenie îi conferă preotului un statut

⁹ V. de ex. Samuel, Von Priestern zum Patriarchen; Dahm, „Kultpersonal (AT)”; Labahn, „Levi/Leviten”; Koenen, „Aaron/Aaroniden”.

¹⁰ Cf. Schaper/Tilly, „Priester/Leviten” 444.

¹¹ Schaper/Tilly, „Priester/Leviten”, 444–445.

¹² Schaper/Tilly, „Priester/Leviten”, 446.

¹³ Willi-Plein, Opfer und Kult, 155, formulează: „mit Heiligkeit umzugehen” (*a umbla cu/a mânui sfințenia*).

¹⁴ Cf. cu Lev 21, sfințenia preotului constă în a nu se atinge de mort, a nu se căsători cu o prostituată sau o femeie divorțată, a nu-și face un loc chel pe cap, a nu-și rade colțurile bărbii și a nu-și face tăieturi în carne. Pentru marele preot regulile sunt și mai aspre. Nici un om cu defecte fizice nu va putea fi preot.

special în sensul de a fi la dispoziția lui YHWH.¹⁵ Preoții sunt înveșmânțați¹⁶ și li se „umple mâinile” (Ex 29,4–9), un termen care apare în VT numai în legătură cu sfințirea preoților.¹⁷ În Ex 40,15 se spune despre Aaron și fiii săi: „ei vor avea pururea dreptul preoției în toate generațiile lor”, deci preoția apare ca fiind ereditară.¹⁸

Din textul Lev 10,8–11 reiese că preotul nu are voie să consume alcool, trebuie să deosebească între sfânt și profan respectiv între curat și necurat și să-i învețe pe fiii lui Israel. Preoților leviți le revine, de exemplu, datoria de a recita legea în fiecare al șaptelea an, de sărbătoarea corturilor (Dtn 31,9–13). În atribuțiile preotului intră sacrificarea animalelor aduse la templu, dar și verificarea persoanelor care au dreptul să consume carnea animalelor sacrificate (Lev 22). În cadrul diferitelor manifestări cultice, preoților le revin atribuții specifice.¹⁹ În Lev 16 sunt specificate reguli detaliate cu privire la sărbătoarea ispășirii. În Lev 7 se stabilesc exact părțile din animalele sacrificate, care le revin preoților (v. și Num 5–6). Normele privind colectarea zeciuellii sunt cuprinse în Num 18. Una dintre atribuțiile cele mai importante ale unui preot însă este binecuvântarea (Lev 9,22–23; v. Num 6,22–27).

Funcțiile preoților nu se opresc la activitățile strict cultice (jertfe, sacrificii). Preoți se găsesc în listele funcționarilor de stat (2Sam 8,17–18; 1Regi 4,2–6). Ei sunt implicați în probleme administrative (împărțirea prăzii – Num 31; distribuirea teritoriilor către triburile israelitene – Num 34) sau de judecată (Dtn 17,8–13). În caz de război, preotul are datoria de a-i îmbărbăta pe cei care pleacă la luptă (Dtn 20,1–4).

¹⁵ Willi-Plein, *Opfer und Kult*, 45–51.

¹⁶ Bender, *Die Sprache des Textilen*, 258; 264. Detaliile cu care se descrie înveșmântarea preoților se datorează faptului că o apropiere față de Dumnezeu fără pregătirile cuvenite ar putea duce la moarte (264). Veșmintele preoțești sunt considerate un fel de echipament de protecție față de sfințenia lui YHWH.

¹⁷ Cf. Noth, *Das 2. Buch Mose*, 189, „a umple mâinile” înseamnă a atribui unei persoane anumite venituri din funcția în care este investită.

¹⁸ Preoția ereditară este cunoscută în Mesopotamia și Egipt, unde preotul este denumit „Reiner, Sohn eines Reinen” (*un curat, fiu al unui curat*), dar există și părerea că preoția nu ar trebui să fie ereditară; v. Bergman/Ringgren/Dommershausen, „כֹהֵן *kohen*”, 65.

¹⁹ Willi-Plein, *Opfer und Kult*, cap. III și IV.

Preoții pot îndeplini rolul de consilieri ai regelui și se implică chiar și în actul de guvernare (v. de ex. preotul Ioiada, care o elimină pe Atalia și guvernează apoi ca și tutore al regelui minor Ioas – 2Regi 12). Preotul Țadoc este implicat direct în aducerea la putere a lui Solomon (1Regi 1), iar marele preot Hilchia joacă un rol important în legătură cu găsirea scripturii, care duce la reformele cultice ale lui Iosia (2Regi 22–23).

În VT, preoților le este atribuită, în unele cazuri, puterea de a săvârși miracole. Când poporul Israel ajunge la Iordan, preoții care poartă arca se opresc în mijlocul râului, apa încetează să curgă, iar poporul trece pe uscat (Ios 3–4). Zidurile Ierihonului cad la sunetele de trâmbiță ale preoților (Ios 6).

Unele pasaje biblice demonstrează faptul că nici preoții, chiar dacă sunt persoane sfințite și au atribuții speciale, nu sunt protejați împotriva încălcării normelor sau împotriva folosirii funcției și puterii lor în scopuri proprii. Astfel se spune despre fiii lui Aaron că au practicat un ritual neprevăzut (au adus „foc străin”; Lev 10,1–2) și că nu au consumat în locașul sfânt partea cuvenită dintr-o jertfă pentru păcat (Lev 10,16–18). Despre fiii preotului Eli, Hofni și Fineas, se spune că își iau mai mult decât partea cuvenită din animalele sacrificate (1Sam 2,12–17). Regele Ahaz îi poruncește preotului Urie să construiască un altar după model asirian, iar preotul îndeplinește porunca fără a sta pe gânduri și se face vinovat de o faptă care contravine poruncilor lui Dumnezeu (2Regi 16).

Multe exemple despre conduita neconformă a preoților se găsesc în cărțile profeților. Vom face referire în continuare la textele reprezentative în acest sens din dodecaprofeTON.

3. Critica preoților în dodecaprofeTON

3.1 Amos 7,10–17

La profetul Amos, termenul *kohen* apare doar în istorisirea despre Amația și Amos la Betel în cap. 7. Această scenă, inițial un text de sine stătător,²⁰

²⁰ Cf. cu Jeremias, „Die Rolle des Propheten”, 278, argumentul pentru transmiterea inițial independentă a acestui text este cuvântul aspru de judecată la adresa lui Amația

întrerupe șirul de viziuni cuprinse în cap. 7–9 și, foarte probabil, a fost introdusă intenționat între viziunea despre cumpănă și cea a coșului cu poame coapte. Textul a fost adaptat pentru acest context,²¹ posibil de către grupuri profetice din sec. al 7-lea î. Hr. Din punct de vedere teologic, textul poate fi considerat un predecesor al teologiei deuteronomiste.²²

În contextul actual, Am 7,10–17 apare ca un răspuns la cuvântul de judecată din 7,9: „înălțimile lui Isaac vor fi pustiite; sfintele locașuri ale lui Israel vor fi dărâmate și Mă voi ridica împotriva casei lui Ieroboam cu sabia”. Pentru Amația, care este introdus în scenă ca preotul din Betel, probabil cel mai mare în ierarhia preoților de la acest lăcaș de cult,²³ cuvintele lui Amos sunt inacceptabile. În mesajul pe care i-l trimite regelui Ieroboam, Amația face referire la 7,9, în care regele este amenințat cu moartea. Din v. 10 („țara nu poate să sufere toate cuvintele lui”) și v. 13 („nu mai proroci la Betel”) reiese însă, că nu numai cuvântul de judecată din 7,9 este supărător, ci întreaga activitate profetică a lui Amos.

În mesajul către regele Ieroboam, Amația folosește termenul *qašar* – conspirație (7,10b). Profetia lui Amos este înțeleasă ca fiind amenințătoare la adresa regelui. În v. 11 apare încă odată cuvântul de judecată, de data aceasta cu adăugarea deportării Israelului. O asemenea amenințare nu va putea decât să ducă la dorința regelui de a-l înlătura pe Amos. Amația însă nu așteaptă răspunsul regelui, ci îl îndeamnă pe Amos să părăsească țara, să meargă și să prorocască în Iuda (v. 12). Acest îndemn poate fi interpretat ca un sfat prietenesc,²⁴ dar nu schimbă faptul că Amos nu este agreat în Betel (v. 13), în locașul sfânt al regelui (*miqdaš melek*) și în casa domniei (*bet mamlakah*). Ambele expresii arată clar,

și familiei sale de la sfârșitul scenei (v. 17), acesta neavând o legătură foarte strânsă cu contextul.

²¹ V. Jeremias, „Die Rolle des Propheten”, 277–278. V. deasemenea Höffken, „Amos/Amosbuch”.

²² Jeremias, „Die Rolle des Propheten”, 279; contra Wolff, Joel und Amos, 355–356, în a cărui opinie textul Am 7,10–17 a fost scris încă în sec. 8. V. și Schart, „Amazja”, 2–4. În cercetarea biblică recentă este tot mai des susținută ideea redacției deuteronomiste a acestui text; v. Höffken, „Amos/Amosbuch”, 8; 15–16.

²³ V. Schart, „Amazja”, 3.

²⁴ Schart, „Amazja”, 3; Weiser, Hosea, 191.

cărei autorități îi este supus Amația. El este un supus, chiar „angajat” în locașul sfânt al regelui. Ca urmare, datoria lui este de a-i aduce la cunoștință acestuia activități îndreptate împotriva lui. Amația îl percepe pe Amos ca amenințare la adresa regelui și încearcă să-l îndepărteze înainte de a primi un răspuns în acest sens din partea lui Ieroboam. Amația nu folosește forța, cum probabil ar fi de așteptat din partea regelui, ci – fiind, ca și preot, un slujitor al lui YHWH – încearcă să ajungă la un compromis: pe de o parte îi trimite mesaj regelui despre activitățile lui Amos, pe de altă parte însă îi dă acestuia posibilitatea de a fugi (v. verbul *barah* – a fugi, a evada; v. 12). Amos însă nu este dispus să accepte compromisuri, dacă este vorba de o misiune în numele Domnului, cum arată și cuvântul de judecată extrem de aspru adresat lui Amația și familiei lui.

Pentru contextul acestei scene este puțin relevant, dacă Amos a urmat sfatul lui Amația și a plecat din Betel sau nu.²⁵ Mai important este faptul că lui Amos i se interzice prorocirea în locașul sfânt al regelui. Această interdicție este, de fapt, similară cu respingerea cuvântului lui YHWH.²⁶ Ca urmare, YHWH nu mai este dispus să-și ierte poporul, după cum reiese din context. După primele două viziuni (7,1–6), YHWH este dispus să ierte, atitudinea sa devenind ceva mai aspră în contextul viziunii despre cumpănă, unde se spune că el nu va mai trece cu vederea abaterile poporului său (7,8). Această idee este reluată, cu aproape aceleași cuvinte, în contextul viziunii poamelor coapte (8,2) și formează împreună cu 7,8 un cadru pentru relatarea despre întâlnirea dintre Amos și Amația. Celelalte viziuni sunt combinate cu cuvinte de judecată, care nu mai lasă nici o îndoială asupra faptului, că YHWH va pedepsi negreșit toate abaterile de la cuvântul său. Prăbușirea Israelului este de neoprit din cauza comportamentului nelegiuit al poporului său, reprezentat prin rege, din care face parte și preotul Amația.²⁷ Preotul din Betel se află de partea greșită. În loc să dea curs cuvintelor de jude-

²⁵ Schart, „Amazja”, 4, presupune că numirea Sionului în Am 6,1 și a regelui Ozia în 1,1 sunt inserții ale unor redactori, care pleacă de la premisa că Amos s-a întors în Iuda.

²⁶ Jeremias, „Die Rolle des Propheten”, 278.

²⁷ Jeremias, „Die Rolle des Propheten”, 279.

cată ale lui Amos și să-i permită astfel poporului să se îndrepte și să se mântuiască, Amația alege să acționeze în numele și după voința regelui, privând astfel poporul de șansa mântuirii.

Fără a folosi în mod explicit sintagma de abuz de putere, constatăm în relatarea din Am 7,10–17 că preotul Amația, angajat al locașului sfânt al regelui, se află într-un conflict de interese. El trebuie să se decidă între a sluji puterea politică sau a se supune autorității lui YHWH. Decizia lui Amația de a fi loial statului și regelui este calificată, prin contrastare cu poziția profetului, care nu face nici un compromis, ca fiind una eronată.

3.2 Osea

Profetul Osea, singurul de proveniență nordisraeliteană, care a activat în a doua jumătate a sec. 8 î. Hr.,²⁸ este extrem de dur în critica sa la adresa preoților. Cuvintele critice despre preoți se regăsesc cu preponderență în cap. 4,²⁹ care începe cu un fel de preambul,³⁰ în care sunt cuprinse problemele din societate.

Aflăm despre valorile morale, care nu există în Israel (4,1–2). Acestea sunt exprimate în trei termeni de specialitate: *emet* – adevăr în sensul de loialitate, fermitate, stabilitate, „seriozitate în vorbă și faptă, fără de care nu există coexistență adevărată”;³¹ *hesed* – bunătate, dăruirea și

²⁸ Wolff, Hosea, XI.

²⁹ Majoritatea cercetătorilor nu neagă proveniența oseanică a textului Osea 4. Wolff, Hosea, XXIV–XXV, pleacă de la ideea unor schițe întocmite de discipolii profetului despre aparițiile în public ale acestuia. Aceste schițe, înocmite în timpul sau la scurt timp după aparițiile profetului, conțin numai cuvintele acestuia, nu și criticile sau comentariile auditoriului. O idee asemănătoare este susținută de Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 18–19, în viziunea căruia discipolii profetului au cules și redactat cuvintele acestuia la scurt timp după declinul statului Israel. Weiser, Hosea, 14.

³⁰ V. Bons, Hosea, 68, care consideră v. 1–3 ca un fel de titlu sub formă de rezumat. Jeremias susține că versetele 4,1–3 sunt scrise de către discipolii lui Osea ca și introducere pentru întreg complexul cap. 4–11 („Hosea 4–7. Beobachtungen zur Komposition des Buches Hosea”, în special 56–57). După Vielhauer, Werden, versetele 4,1–2.4–10 aparțin unui strat de completare redactat după declinul statului Israel, dar încă predeuteronomist.

³¹ Rudolph, Hosea, 99 (traducere proprie a citatului).

considerarea aproapelui,³² „spirit comunitar”.³³ Lipsa acestor două valori rezultă din lipsa de cunoaștere de Dumnezeu – *da'at 'elohim*, ceea ce înseamnă comportament conform voinței lui Dumnezeu.

Din aceste lipsuri grave rezultă situația actuală, în care au pătruns cu forța (*paraș* în v. 2): jurăminte (*'alah*; mai degrabă blesteme), minciuni, ucideri, hoții, adulter și vărsări de sânge. Avem aici de-a face cu încălcarea a cel puțin o parte dintre cele zece porunci.³⁴ Înseamnă că nici minimul de reguli pentru conviețuirea între oameni nu este respectat. Și nu sunt abateri singulare,³⁵ ci se țin lanț, deci fărădelegile nu conțin: „vărsare de sânge urmează după vărsare de sânge”³⁶.

După enumerarea nelegiuirilor și consecințelor catastrofale ale acestora (v. 3: toată creația are de suferit),³⁷ se aduc acuze grave la adresa preoților (v. 4–10).³⁸ Poporul este sortit pieirii fără *da'at* – cunoaștere, iar motivul pentru care poporul duce lipsă de cunoaștere, sunt preoții. Ei nu și-au făcut datoria. Ei disprețuiesc – *ma'as* cunoașterea. Asta înseamnă că nu are nici un fel de valoare pentru ei. Printr-un joc de cuvinte, profetul formulează cum li se va răsplăti fapta: „Fiindcă ai lepădat cunoștința și Eu te voi lepăda și nu-Mi vei mai fi preot” (v. 6). Pentru că preoții nu iau în serios obligația lor de a transmite poporului *da'at*, nici Dumnezeu nu îi va lua în serios pe ei. Îi va îndepărta din funcțiile lor.

³² Rudolph, Hosea, 100.

³³ Wolff, Hosea, 83 (traducere proprie; în original „Gemeinschaftssinn”).

³⁴ Jeremias, Der Prophet Hosea, 62 nota 4; Bons, Hosea, 69–70; Rudolph, Hosea, 100–101.

³⁵ Bons, Hosea, 70.

³⁶ Traducere proprie a versetului Os 4,2b.

³⁷ Jeremias, Der Prophet Hosea, 60, consideră v. 3 ca fiind o inserție iudaică mai târzie, prin care se pune accentul pe consecințele grave ale nelegiuirilor.

³⁸ Discuția dacă aici este vorba despre un anume preot (forme de singular în v. 4–6) sau despre preoți în general este purtată controvers în literatura exegetică. V. de ex. Rudolph, Hosea, 102, pentru înțelegerea colectivă; Andersen/Freedman, Hosea, 352, pentru acuzele aduse unui singur preot, probabil marele preot. Jeremias, Der Prophet Hosea, 66, se situează oarecum între cele două opinii, susținând că în primă fază acuzat a fost un singur preot, dar prin redactarea textului colectivul preoților a devenit adresatul criticii.

A doua acuză adusă preoților este că au uitat – *šakaḥ* învățătura (*torah*) lui Dumnezeu (v. 6b). Această uitare nu este, cum corect susține Jörg Jeremias, un defect mental, ci un act voit de respingere.³⁹ De aceea, Dumnezeu îi va uita și el pe fiii (urmașii) lor. Folosirea aceluiași verb *šakaḥ* arată că pedeapsa corespunde exact faptei. V. 5 redă prima parte a cuvântului de judecată: „Te vei poticni ziua, prorocul se va poticni și el împreună cu tine noaptea, și pe mama ta o voi nimici.” De regulă, omul se împiedică noaptea pe întuneric, când nu poate desluși prea bine locul, în care calcă. Preoții însă se vor împiedica ziua, pe lumină, fără nici un motiv.⁴⁰ Iar profeții, care sunt incluși aici probabil la receptarea cărții Osea de către iudei,⁴¹ și care se vor împiedica noaptea, nu sunt introduși ca fiind opusul preoților, ci intensifică enunțul: atât preoții cât și profeții se vor împiedica tot timpul (zi și noapte).⁴² Dar judecata asupra lor nu se oprește aici. „Mama” preotului, deci generația de predecesori, va fi nimicită (v. 5b). Dacă luăm în considerare și v. 6, atunci cuvântul de judecată vorbește despre eradicarea totală a preoților, cu predecesori („mama”; v. 5b) și urmași („fii”; v. 6b) cu tot.

În V. 7–10 li se mai aduce o a treia acuză preoților. Pe lângă faptul că nu au învățat poporul *torah* și nu l-au dus spre cunoaștere, au săvârșit și alte păcate (*ḥata't*). În v. 7 nu se specifică natura acestor păcate, ci se spune doar că sunt nenumărate: „Cu cât s-au înmulțit, cu atât au păcătuit împotriva Mea.” Un număr mai mare de preoți⁴³ ar trebui să slujească mai bine, însă numărul lor mare aduce cu sine și mai multe păcate. În viziunea profetului Osea, acest lucru se întâmplă, pentru că preoții pun accentul pe numărul jertfelor și sacrificiilor, deci pe cantitate mai degrabă decât pe calitate. În loc să fie păstrători ai voinței lui Dumnezeu, preoții de fapt seduc poporul, chemându-l la slujbe religi-

³⁹ Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 66.

⁴⁰ Rudolph, *Hosea*, 103.

⁴¹ Cf. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 66.

⁴² V. de ex. Andersen/Freedman, *Hosea*, 350–351.

⁴³ În timpul lui Ieroboam II, o perioadă de prosperitate economică, se presupune că și cultul a luat amploare și a crescut numărul preoților; v. Rudolph, *Hosea*, 104; Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 67; Wolff, *Hosea*, 100.

oase.⁴⁴ Înmulțirea jertfelor și sacrificiilor nu este pe placul lui YHWH. Din Osea 6,6 aflăm că Dumnezeu vrea *hesed*, nu jertfe, vrea *da'at 'elo-him* și nu arderi de tot (v. și Am 5,21–24).

4,8 aduce o metaforă de mare plasticitate despre preoți: „Ei se hrănesc din jertfele pentru păcatele poporului Meu și sunt lacomi de nelegiuirile lui” – în traducere literală: „Ei vor să mănânce păcatele poporului meu și își întind gâtulejul spre nelegiuirile lor.” Cuvântul *hata't*, folosit aici, poate desemna atât păcatul cât și jertfa pentru păcat.⁴⁵ Astfel, v. 8 capătă, pe lângă sensul propriu, și un sens figurat.

Conform cu textele din Lev 6,17–23; 10,19, preoților li se cuvine o parte din jertfa pentru păcat. Este dreptul lor să consume partea ce le revine. Problema însă este, că preoții devin lacomi și tânjesc după păcatele poporului, ca să-și sporească partea. Este în interesul preoților, ca oamenii să păcătuiască cât mai mult. Ori, preoții ar trebui să-i învețe pe oameni să nu păcătuiască, numai că asta i-ar lăsa flămânzi. Slujbele religioase au devenit un scop în sine.⁴⁶ De aceea slava preoților se va transforma în rușine (v. 7b).

Preoții sunt acuzați de abuz de putere. Ei sunt interesați să-și crească venitul, folosindu-se de practici uzuale în domeniul lor de activitate.⁴⁷ Partea care le revine preoților din jertfele pentru păcat nu constituie ca atare păcatul lor, pentru că este de datoria lor să o consume pentru a aduce ispășire celor care au adus jertfa (Lev 10,17). Dar acest lucru este numai aspectul formal al datoriei preoților. Împreună cu această formă ar trebui să vină și instrucția, răspândirea de *da'at*, ceea ce însă nu se întâmplă din lipsă de responsabilitate față de Dumnezeu.⁴⁸

A doua parte a v. 8 duce metafora la apogeu: „își întind gâtulejul spre nelegiuirile lor”. Ca niște animale flămânde, care-și întind gâtul ca să

⁴⁴ Jeremias, Der Prophet Hosea, 67.

⁴⁵ Gesenius18, 339–340.

⁴⁶ Jeremias, Der Prophet Hosea, 67.

⁴⁷ Rudolph, Hosea, 104.

⁴⁸ Weiser, Hosea, 46: „Wo echte Verantwortung vor Gott verlorenght, da greifen die niederen Instinkte Platz, und da wird auch die Religion in die Sphäre des Sinnlichen und des Geschäfts herabgezogen.” V. și Jeremias, Der Prophet Hosea, 67.

ajungă primele la os, așa tânjesc preoții după jertfele pentru păcat ale enoriașilor. Nu sunt cu nimic mai buni decât poporul, care este criticat deja din cap. 1. De aceea îi va paște aceeași soartă (v. 9). Răsplata este pe măsura faptei: „Vor mânca și tot nu se vor sătura; vor curvi și tot nu se vor înmulți” (v. 10). Prostituția cultică se practica pentru a reprezenta simbolic și a garanta fertilitatea dată de zeitate (în cazul lui Osea probabil Baal).⁴⁹ Dar această practică, de care Osea îi acuză pe preoți, nu va avea efectul scontat, ci din contră, nu va atrage după sine fertilitate. Toate acestea se vor întâmpla, „pentru că au încetat să țină seama de Domnul” (v. 10b). Preoții vor cădea pradă propriei lor lăcomii.⁵⁰

Urmează câteva versete (4,11–19), în care este descrisă abaterea cultică a poporului cu desfrâu și adulter, cu ardere de tămâie și tot felul de ritualuri cultice în locașele sfinte de pe înălțimi. Nu sunt numiți în mod direct preoții ca și adresați ai criticii, dar în final tot ei sunt de vină pentru abaterile și nelegiuirile poporului, pentru că au omis să îi aducă la cunoștință *torah* și să îl învețe cunoaștere de Dumnezeu.

Acestor critici i se mai adaugă încă una la începutul cap. 5,⁵¹ care îi numește pe preoți împreună cu conducătorii țării (casa regală și probabil căpeteniile triburilor⁵²), acestea fiind și instanțele de judecată ale poporului. Ei ar trebui să implementeze dreptatea, dar au întins capcane⁵³ și au adus prejudicii poporului.⁵⁴

La începutul textului 5,1–2 sunt enumerate trei grupuri de adresați (v. 1a), urmate de denumiri de localități și de trei feluri de capcane întinse în acele locuri (v. 1b–2). Se presupune că numele localităților Mițpa, Tabor și Sitim⁵⁵ fac aluzie la abaterile cultice ale căpeteniilor

⁴⁹ Wolff, Hosea, 101.

⁵⁰ Weiser, Hosea, 46–47.

⁵¹ Cf. Vielhauer, Werden, 226, versetele 5,1–2 fac parte din prima fază scrisă a textului și datează din perioada imediat următoare căderii Samariei.

⁵² Wolff, Hosea, 123–124.

⁵³ Unii exegeți pleacă de la ideea că aceste capcane ar fi culte baalistice; v. Wolff, Hosea, 124–125.

⁵⁴ Bons, Hosea, 81, îi numește pe conducătorii poporului înșiși „personifizierte Falle” – *capcană personificată*.

⁵⁵ În unele traduceri, cuvântul šitim nu este înțeles ca și nume geografic (ca de ex. în

poporului.⁵⁶ Continuarea textului se adresează poporului și întărește această idee. „Duhul curviei” (v. 4) îi îndepărtează de Dumnezeu; Israel și Efraim „vor cădea din nelegiuirea lor” (v. 5). Ei se îndreaptă spre lăcașele sfinte cu animale de jertfă ca să-l caute pe YHWH, dar nu-l vor găsi pentru că s-a îndepărtat de ei (v. 6). Poporul l-a înșelat pe YHWH, ei au născut „copii din curvie” (v. 7).⁵⁷ Este evident, că YHWH nu poate tolera un asemenea comportament al poporului său, care se deduce din fărădelegile căpeteniilor lui.

Termenul de preot mai apare la Osea și în 6,9:⁵⁸ „Ceata preoților este ca o ceată de tâlhari care stă la pândă, săvârșind omoruri pe drumul Sihemului; da, se dedau la mișelii.”⁵⁹ Chiar dacă textul nu poate fi elucidat în întregime, este evident faptul că preoții au decăzut, au devenit tâlhari.⁶⁰ Preoții, care ar trebui să învețe poporul *torah*, se abat de la poruncile lui Dumnezeu și săvârșesc ei înșiși nelegiuirile enumerate în 4,2. Ei nu sunt exemple demne de urmat pentru popor.⁶¹

Preoții abuzează în mod evident de puterea și poziția lor. Ei își folosesc puterea pentru a-și crea avantaje: se îmbogățesc de pe urma păcatelor poporului (tânjesc după jertfele pentru păcat ale oamenilor), întind

traducerea lui Martin Luther, revizia din 2017), ci este redat cu „necredincioși” (de ex. în traducerea lui Dumitru Cornilescu, revizia din 2014).

⁵⁶ Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 74–75; Rudolph, *Hosea*, 120.

⁵⁷ Procrearea de „copii din curvie” are legătură cu practicile sexuale menționate în cap. 4. V. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 77.

⁵⁸ Vielhauer, *Werden*, 225, consideră textul 6,7–9 ca provenind din tradiția orală și căpătând forma sa scrisă după prăbușirea Samariei în cadrul unei mici compoziții conștând din 5,1–2 și 6,7–7,12.

⁵⁹ Atât v. 9 cât și contextul său sunt greu de înțeles. Bons, *Hosea*, 94, pleacă de la premisa că cetele de preoți tâlhăresc pe pelerini și pe cei care caută azil. Wolff, *Hosea*, 156, susține că acțiunea preoților criticați de profet se îndreaptă împotriva grupului opozițional format din preoți, leviți și profeți de la templul din Sihem, singurul lăcaș de cult, care nu este criticat de Osea. Acolo nu s-au instalat viței de aur ca în Betel și Dan. Din acest punct de vedere este un lăcaș de cult, care mai promovează valorile etice, morale și cultice, pe care le cere profetul. Însă exact acest fapt nu este pe placul preoților, care i-au întors spatele lui YHWH (v. cap. 4).

⁶⁰ Rudolph, *Hosea*, 145.

⁶¹ Această idee o susține Bons, *Hosea*, 95.

capcane în loc să facă dreptate, iar în loc să învețe poporul *torah* și să îi mijlocească cunoașterea de Dumnezeu, ei înșiși se abat de la poruncile lui și comit fărădelegi.

3.3 *Mica*

Singurul text critic la adresa preoților la profetul Mica se găsește la cap. 3.⁶²

Ascultați, dar, lucrul acesta, căpetenii ale casei lui Iacov și mai-mari ai casei lui Israel, voi căroră vă este scârbă de judecată și care suciți tot ce este drept; voi care zidiți Sionul cu sânge, și Ierusalimul, cu nelegiuire! Căpeteniile cetății judecă pentru daruri, preoții lui învață pe popor pentru plată, și prorocii lui prorocesc pe bani; și mai îndrăznesc apoi să se bizuie pe Domnul și zic: „Oare nu este Domnul în mijlocul nostru? Nu ne poate atinge nici o nenorocire” De aceea, din pricina voastră Sionul va fi arat ca un ogor, Ierusalimul va ajunge un morman de pietre și muntele Templului, ca o înălțime acoperită de păduri! (Mi 3,9–12)

Profetul critică aspru practicile conducătorilor poporului. *Mišpat* este repugnat, este răsucit. Nu este vorba aici de *mišpat* strict în sensul de judecată, deci de un termen juridic, ci de răsucirea ordinii în sensul general al cuvântului.⁶³ Dacă Mica spune despre căpeteniile Israelului că tratează cu scârbă (*to 'evah*) ordinea stabilită prin normele date de YHWH,⁶⁴ înseamnă că aceste norme sunt răsucite, sunt respinse.⁶⁵ Conducătorii poporului sunt scârbiți de ele.

Căpeteniile lui Israel construiesc Sionul cu vărsări de sânge și nedreptate (V. 10), aceasta referindu-se la corvoada la care sunt supuși

⁶² Mi 3,1–12 face parte din stratul cel mai vechi al cărții, care a fost fixat în scris în sec. al 7-lea, deci după perioada activă a profetului. V. Kessler, Micha, 45.

⁶³ Kessler, Micha, 162. V. și Shimon Bar-Efrat, Das Erste Buch Samuel, 146. Bar-Efrat folosește pentru explicarea cuvântului *mišpat* „Praxis”, deducând acest înțeles din 1Sam 27,11 și 2Regi 17,33, unde apare expresia *k'mišpat hagoyim* (în traducerea Bibliei după Martin Luther, revizia din 2017, redată cu „nach dem Brauch der Völker” – după obiceiul popoarelor).

⁶⁴ Wolff, Micha, 76.

⁶⁵ Kessler, Micha, 163.

israeliții pentru construirea cetății.⁶⁶ Rainer Kessler susține pe drept: „Den heiligen Zion mit Blut bauen, das ist geradezu der Inbegriff widergöttlichen Handelns” (a construi sfântul Sion cu sânge, este, de fapt, întruparea acțiunii împotriva lui Dumnezeu).⁶⁷

În v. 11, care poate fi considerat un rezumat al întregului capitol Mi 3,⁶⁸ sunt acuzate trei categorii de nelegiuitori: căpeteniile Israelului, preoții și profeții. Despre preoți nu este vorba înainte de acest verset. Rainer Kessler consideră că fac parte din conducătorii poporului și se subînțelege, chiar dacă nu sunt meționați nominal la începutul textului. Împreună cu căpeteniile poporului, preoții sunt responsabili pentru menținerea ordinii sociale.⁶⁹

Profetul constată un paradox. Pe de o parte dreptatea este de partea celui care dă mită; învățăturile lui Dumnezeu se află contra cost, iar „cuvântul lui YHWH”, pe care ar trebui să-l prorocască profeții (v. 1Regi 22,14 – Mica fiul lui Imla sau Num 23 – Balaam), depinde de buzunarul fiecăruia. Pe de altă parte, toți funcționarii, care sunt implicați în aceste practici, susțin cu mare încredere de sine că îl au pe Dumnezeu de partea lor și că nu li se poate întâmpla nimic rău. Ori, aici este marea greșeală a căpeteniilor, a preoților și a profeților. Ei judecă, învață și prorocesc după voia lor respectiv după punga oamenilor și nu după voia lui Dumnezeu și se așteaptă ca însuși Dumnezeu să acționeze conform voinței lor.

Din punct de vedere al evenimentelor istorice, atitudinea lor este de înțeles. Dacă textul 3,9–12 a fost scris după 701 î. Hr., ceea ce susțin o parte dintre exegeți,⁷⁰ atunci desigur cruțarea Ierusalimului de către asirieni este dovada, că Dumnezeu este de partea lor și nu li se poate întâmpla nici o nenorocire. Dar cei care au notat textul sunt de altă părere. Această aroganță, pe care o demonstrează conducătorii poporului, nu va aduce garanția că răul va rămâne departe. Încrederea în protecția lui Dumnezeu este pură ideologie, dacă practicile celor care susțin această

⁶⁶ După Wolff, Micha, 77, textul face referire la construcțiile lui Ezechia din Ierusalim.

⁶⁷ Kessler, Micha, 165.

⁶⁸ Kessler, Micha, 162.

⁶⁹ Kessler, Micha, 162.

⁷⁰ Kessler, Micha, 166.

idee nu se orientează după normele lui YHWH.⁷¹ Mai mult, căpeteniile poporului încearcă să și-l supună pe Dumnezeu, asta fiind o răsturnare a relației dintre Dumnezeu și om.⁷²

Singura reacție posibilă a lui YHWH este pedepsirea celor care comit fărădelegi. Astfel, cap. 3 se încheie cu un cuvânt de judecată: „Sionul va fi arat ca un ogor, Ierusalimul va ajunge un morman de pietre și muntele Templului, ca o înălțime acoperită de păduri!”⁷³

Un cuvânt de concluzie despre preoți: Este clar că a vinde învățătura contra cost este un abuz în serviciu și totodată un abuz de putere. Este inadmisibil ca învățătura, cunoașterea de Dumnezeu, dar și dreptatea să fie considerate mărfuri, care se pot vinde sau cumpăra. „Discrepanța strigătoare dintre credință și comportament”⁷⁴ se arată prin faptul că se vorbește despre devotament față de Dumnezeu, dar nu se acționează în conformitate cu voința lui.

3.4 *Țefania*

Profetul Țefania rostește cuvinte critice la adresa preoților deja la începutul cărții.

Îmi voi întinde mâna împotriva lui Iuda și împotriva tuturor locuitorilor Ierusalimului; voi nimici cu desăvârșire din locul acesta rămășițele lui Baal, numele slujitorilor (*komer*)⁷⁵ săi și preoții (*kohen*) împreună cu ei,

⁷¹ Kessler, Micha, 166.

⁷² Weiser, Hosea, 261.

⁷³ Nu există consens între exegeți în ceea ce privește înțelesul acestui verset. Unii consideră că este vorba despre imagini idilice, care sugerează întoarcerea poporului la natură și un nou început cu creatorul ei, după eliberarea de corvoada impusă de conducători (v. de ex. Kessler, Micha, 168–169). Alții (spre ex. Wolff, Micha, 79) susțin că v. 12 prezintă imagini de distrugere în urma judecatei. V. și Jeremias, *Die Propheten Joel*, 167, care propune modificarea cuvântului *bamah* – înălțime prin introducerea literei *he* în *b^hemah* – animale sălbatice. În acest sens, muntele templului ar ajunge în posesia animalelor sălbatice, fără a putea fi accesat de om.

⁷⁴ Wolff, Micha, 81, traducere proprie a citatului: „schreiende Diskrepanz zwischen Glauben und Verhalten”.

⁷⁵ Irsigler, Zefanja, 110, susține că termenul *komer* este folosit pentru preoți străini,

pe cei ce se închină pe acoperișuri înaintea oștirii cerurilor, pe cei ce se închină jurând pe Domnul,⁷⁶ dar care jură și pe împăratul lor, Malcam, pe cei ce se întorc de la Domnul și pe cei ce nu-L caută pe Domnul, nici nu întreabă de El. (1,4–6)

Acest text face parte din cuvintele originare ale profetului, a cărui perioadă activă se stabilește undeva cu puțin timp înainte de reforma lui Iosia, înainte de anul 625 î. Hr.⁷⁷ Cuvintele profetului sunt strâns legate de raportul despre reforma cultică a lui Iosia din 2Regi 23.⁷⁸ În acest context se înțelege foarte bine polemica împotriva sincretismului. După prăbușirea Israelului și preluarea supremației asiriene asupra Iudeei, influențele asiriene în cult nu sunt de neglijat.⁷⁹ În această situație, Țefania prorocește nimicirea lui Baal, Baal fiind un termen care cuprinde tot ce este străin de YHWH în cultul iudeilor.⁸⁰ Numele celor care slujesc în acest cult, fie ei *komer* sau *kohen*, vor fi eradicate, și cu ei împreună toți cei care se închină înaintea oștirii cerurilor.⁸¹ Critica însă nu se oprește aici. Sunt luați în vedere și toți cei care se consideră supuși ai lui YHWH, dar depun jurăminte/declarații la „împăratul” lor.⁸² Țefania polemizează

mai ales asirieni, care erau angajați de către familii de iudei pentru diferite ritualuri religioase (oracole, invocații). Termenul, tradus de Irsigler cu „Astralkultpriester”, a trecut probabil din limba aramaică în cea ebraică.

⁷⁶ „Care declară că aparțin lui YHWH”; v. Klein, *Beschworene Selbstverpflichtung*, 152–153. Verbul *šab'a* este folosit în combinație cu prepoziția *l* atunci când cineva își declară apartenența de ceva/cineva, iar în combinație cu prepoziția *b* atunci când este vorba de declarații în contextul unei invocații.

⁷⁷ Wälchli, *Zefanja*, 1894.

⁷⁸ Perlitt, *Die Propheten Nahum*, 105–106.

⁷⁹ Perlitt, *Nahum*, 104; Irsigler, „Zefanja/Zefanjabuch”, 13.

⁸⁰ O interpretare asemănătoare se regăsește și la Osea. V. și Irsigler, *Zefanja*, 108, care susține că termenul Baal cuprinde toate practicile religioase străine. Dietrich, *Nahum*, 208, susține că „Baal” este termenul pentru practicantii unei anumite orientări religioase, care este considerată de către profetul Țefania ca fiind neconformă cu voința lui YHWH și determinată din exterior.

⁸¹ Termen colectiv pentru zeități astrale ale diferitelor popoare din Orientul Antic; v. Wälchli, *Zefanja*, 1894.

⁸² Este vorba, probabil, de o zeităte sus pusă în ordinea ierarhică; v. Wälchli, *Zefanja*, 1894.

împotriva sincretismului, dar ce îl supără poate cel mai mult este îndepărtarea de YHWH.

Acest lucru este foarte frumos demonstrat prin formele verbelor din versetele 4–6. Anunțarea judecării în v. 4 se face prin forme de perfect consecutiv (*w^enatiti*, *w^ehikarti*), care exprimă o acțiune ce va fi finalizată în viitor. Urmează o serie de participii, care îi descriu pe adresații criticii. Ei sunt cei care în continuu se pleacă la oștirea cerurilor (*hamištaḥawim*), își explică apartenența de YHWH, dar jură (*hanišba'im*)⁸³ (depun declarații invocându-l pe șeful zeilor lor ca și martor) la împăratul lor, își întorc (*han^esogim*) fața de la YHWH (v. 5–6a). Interesul pentru YHWH este din ce în ce mai redus până se stinge de tot prin cele două verbe la perfect în v. 6:⁸⁴ pe YHWH nu l-au căutat (*lo biqšu*) și de el nu au întrebat (*w^elo daršehu*).

Profetul constată abateri grave în practicarea cultului. Sincretismul nu pare să fie o problemă pentru persoanele care își declară apartenența de YHWH, dar se închină și oștirii cerurilor sau depun jurăminte la „împăratul” lor, în viziunea lui Țefania însă, acest amestec de practici religioase este diametral opus pretenției lui YHWH de a fi considerat singurul „împărat” al poporului.⁸⁵ Fenomenul „asirizării” nu poate fi pe placul lui YHWH. Țefania vorbește despre practici importate de la asirieni (de ex. săritul peste prag sau purtarea de haine străine – 1,8–9). Este foarte probabil ca și preoții să se fi adaptat la noua modă. Iar exact acest lucru constituie problema. Cum poți să înveți poporul *torah*, dacă te închini și la alți zei?

Nu putem vorbi aici de abuz de putere în sensul strict al cuvântului, ci mai degrabă de lipsă de putere. Preoții nu-și folosesc puterea pentru a ține la distanță influențele străine din cult, ci se lasă duși de val. Într-un strat redacțional ulterior din cartea profetului Țefania mai găsim și alte cuvinte critice la adresa preoților (3,1.3–4),⁸⁶ care parcă vin să confirme cele spuse în 1,4–5(6).

⁸³ După Irsigler, Zefanja, 114, este vorba de jurăminte în cadrul unei ritual cultic.

⁸⁴ Irsigler, Zefanja, 15, datează v. 6 în perioada exilică.

⁸⁵ Irsigler, Zefanja, 116.

⁸⁶ Irsigler, „Zefanja/Zefanjabuch”, 14, care include 3,1.3–4 în prima compoziție a cu-

Vai de cetatea îndărătnică și stricăta, vai de cetatea plină de asuprire! [...] Căpeteniile ei în mijlocul ei sunt niște lei care răcnesc; judecătorii ei sunt niște lupi de seară care nu mai lasă nici un os până dimineața. Prorocii, ei sunt ușuratici și înșelători; preoții, ei profanează lucrurile sfinte și calcă Legea. (3,1.3–4)

Cap. 3 începe cu un cuvânt critic la adresa cetății răzvrățite, care îi asuprește pe locuitorii ei. De vină pentru această stare de fapt sunt căpeteniile poporului, atât cele lumești cât și cele religioase. Domnitorii și judecătorii sunt comparați cu animale sălbatice, care fac pradă și și-o apără cu înverșunare împotriva altor prădători. Profeții umblă cu înșelăciune și sunt palavragii,⁸⁷ care vorbesc mult și fără sens. Enumerarea culminează în numirea preoților, care nu sunt ceea ce ar trebui să fie: mijlocitori între Dumnezeu și popor.

Verbele folosite în v. 3–4 vin să accentueze această idee. Acțiunile domnitorilor, judecătorilor și preoților sunt redată în propoziții nominale, în care se folosesc participii. Acțiunile preoților sunt redată în verbe la perfect: ei au profanat locul sfânt și au violat *torah* deja în trecut. Prin formele verbelor la perfect se exprimă ireversibilitatea acestei stări. Preoții s-au îndepărtat definitiv de la slujirea celor sfinte și nu mai sunt în stare să învețe poporul *torah*.

Critica la adresa preoților este asemănătoare aici cu critica adusă de Osea preoților. Preoții fac abuz de funcția lor. Ei nu iau în serios atribuția lor de a învăța poporul *torah*, ci mai degrabă disprețuiesc, calcă și chiar violează legea lui Dumnezeu. Diametral opusă atitudinii preoților este acțiunea purificatoare și tămăduitoare a lui YHWH,⁸⁸ care aduce la lumina zilei judecata lui (v. 5a) și face astfel pentru toată lumea vizibilă discrepanța dintre atitudinea lui și cea a funcționarilor (preoților) săi.

Țefania critică pe de o parte modernizarea și adaptarea cultului la modele împrumutate de la asirieni, cărora nu li se împotrivesc nici măcar preoții, fiind lipsiți de putere. Pe de altă parte, abuzul de putere este te-

vintelor profetice din perioada dintre cele două cuceriri ale Ierusalimului (597–586 î. Hr.).

⁸⁷ Termenul folosit în textul ebraic este *paḥaz* – *a spumega, a clăbuci*.

⁸⁸ Dietrich, Nahum, 239: das „reinigende und heilende Handeln Jhwhs”.

matizat în cap. 3, unde preoții, împreună cu căpeteniile poporului, nu își exercită atribuțiile nici în relația cu Dumnezeu (ei profanează cele sfinte), nici în cea cu semenii (ei violează *torah* în loc să o interpreteze poporului). Preoții își folosesc puterea pentru a se îndepărta de Dumnezeu.

3.5 Hagai

Hagai este unul dintre profeții care activează în perioada reconstruirii templului după întoarcerea din exil.⁸⁹ Singurul pasaj, în care sunt vizați preoții, este 2,10–19. Profetul Hagai este trimis într-o misiune cu caracter simbolic.⁹⁰ El le adresează preoților întrebarea, dacă printr-o bucată de carne sfințită, pe care cineva o poartă în poala hainei, se pot sfinți alte mâncăruri, dacă sunt atinse de haina respectivă. Răspunsul este un nu categoric. La a doua întrebare adresată preoților, dacă lucruri sfințite devin necurate la atingerea de către cineva care este necurat,⁹¹ răspunsul este da.

Hagai compară aceste răspunsuri ale preoților cu practicile uzuale ale poporului⁹² și constată că acestea nu corespund învățăturii preoților. Sunt aduse jertfe cultice, cu toate că templul încă nu este reconstruit.⁹³ Aceasta este și cauza, pe care o menționează profetul pentru recoltele slabe din anii premergători. Verbele la perfect subliniază această idee.⁹⁴ Recolta nu a fost binecuvântată de YHWH din cauza practicării inadecvate a cultului.

⁸⁹ Cu privire la datarea scrierii v. Leuenberger, Haggai, 64–76.

⁹⁰ Willi-Plein, Haggai, 42.

⁹¹ Willi-Plein, Haggai, 41, traduce expresia *tame' nefes* cu „ein vital Unreiner” (o persoană considerată necurăată din punct de vedere al vitalității). Leuenberger, Haggai, 182 (v. și 201–202), consideră că este vorba de cineva care a devenit necurat prin atingerea unui mort/leș (*nefes*). Această traducere este însă problematică, pentru că termenul *nefes* denumește în sensul original al cuvântului gâtjelul, iar, derivat de aici, este denumirea unei persoane în întreaga ei vitalitate (v. Schroer/Staubli, *Körpersymbolik*, 45–54). Traducerea lui *nefes* cu leș/mort nu este tocmai potrivită din acest punct de vedere.

⁹² Pentru „popor” se folosesc în text două cuvinte ebraice: *'am* și *goy*, care însă nu se referă la două entități diferite (iudei și samariteni în opinia lui Leuenberger, Haggai, 203–204; Willi-Plein, Haggai, 43), ci la propriul popor (*'am*), care se comportă ca un popor păgân (*goy*), aducând jertfe necorespunzătoare din punct de vedere cultic.

⁹³ Willi-Plein, Haggai, 43.

⁹⁴ Willi-Plein, Haggai, 44.

Pentru Hagai întrebările adresate preoților sunt un punct de plecare în pledoaria sa pentru reconstruirea templului. La sfârșitul pasajului 2,10–19 se spune că Dumnezeu nu va mai reține binecuvântarea lui din acel moment (probabil este vorba de punerea pietrei de temelie pentru noul templu⁹⁵), ci o va revărsa din belșug. Poporul (fiecare individ în parte, fără limitare) va avea parte de prosperitate și bogăție.⁹⁶ Acest aspect al binecuvântării dătătoare de sens vieții este strâns legată de necesitatea reconstruirii templului.

La Hagai predomină conceptul preotului ca învățat/erudit, căruia i se cer sfaturi și care răspunde la întrebări. Însă ei nu trag consecințele necesare și corecte din funcția care le este atribuită. Preoții ar trebui să se îngrijească de sacrificarea corectă, conform cerințelor cultice și în spațiul sfânt, a animalelor de jertfă, ceea ce nu se întâmplă, pentru că premisa pentru corectitudinea cultică ar fi ridicarea templului, care însă nu este în vederea preoților. Astfel, învățăturile lor sunt incompatibile cu practica. Hagai încearcă, în mod simbolic, să-i sensibilizeze pe preoți în legătură cu această problemă și să le sporească motivația pentru reconstruirea templului. Critica la adresa preoților este indirectă, deoarece ei sunt instanțele de decizie în privința deosebirii dintre curat și necurat sau sfânt și profan, însă trebuie atenționați de către profet, că dacă templul ca și unic locaș sfânt nu este reconstruit, această deosebire dintre sfânt și profan este total lipsită de sens.

3.6 Zaharia

Despre preoți este vorba în pasajul 7,1–6. Acest text, ca și cea mai mare parte din cap. 1–8, datează din perioada profetului Zaharia (sec. 6 î. Hr., mai exact perioada reconstrucției templului), iar autorul lui este însuși profetul sau o persoană apropiată acestuia.⁹⁷

⁹⁵ Willi-Plein, Haggai, 44–45. Leuenberger, Haggai, 209–210, susține că piatra de temelie este pusă după lucrări de curățare a arealului, pe care era amplasat vechea clădire a templului.

⁹⁶ Leuenberger, Haggai, 221.

⁹⁷ Willi-Plein, Haggai, 51. Hallaschka, Haggai und Sacharja, 139, consideră cap. 7–8

În 7,1–6 este vorba despre o întrebare concretă adresată de către o delegație trimisă de Șarețer și Reghem-Melec preoților și profeților de la locul sfânt din Betel.⁹⁸ Întrebarea se referă la rostul postului din luna a cincea, înainte de 9 av, ziua comemorării distrugerii templului, în situația în care noul templu se află în construcție.⁹⁹

La această întrebare adresată preoților însă nu răspund aceștia, ci Dumnezeu însuși prin intermediul profetului. El i se adresează întregului popor, răspunsul fiind totodată un cuvânt de învățătură pentru preoți (în v. 5a se menționează explicit că profetul trebuie să se adreseze și preoților). Întrebările retorice din v. 5b–6 arată că postul din luna a cincea a devenit un scop în sine. „Când ați postit și ați plâns în luna a cincea și a șaptea, în acești șaptezeci de ani, oare pentru Mine ați postit voi? Și dacă mâncați și beți nu sunteți voi cei ce mâncați și beți?” În opinia lui Tilmann Präckel a doua dintre cele două întrebări retorice nu se referă la o masă cultică (nu ar avea sens în contextul întrebării legate de post), ci la nevoile zilnice de a mânca și a bea. Postul este deci un fel de proces automatizat, ca și nevoia de alimentare,¹⁰⁰ și a fost practicat timp de 70 de ani în mod regulat. Convingerea poporului că postul practicat

ca fiind un epilog adăugat ulterior ciclului de viziuni (argumente în detaliu la pag. 291–293). El susține că primul răspuns la întrebarea din 7,2 se găsește în 8,18–19a; răspunsul din 7,4–6 fiind introdus ulterior în text. Nu de aceeași părere este, pe bună dreptate, Präckel, „Alles wird gut!?”, 309–325.

⁹⁸ Textul cauzează câteva probleme de traducere și interpretare (v. discuția detaliată în articolul lui Präckel, „Alles wird gut!?”). Unii exegeți consideră șirul de cuvinte Bet-El-Șar-Ețer ca fiind numele unei persoane (de ex. Wellhausen, *Die kleinen Propheten*, 186), dar atunci rămâne neclar unde este trimisă delegația (Präckel, „Alles wird gut!?”, 324, susține că Bet-El-Șar-Ețer și Reghem-Melec sunt trimiși la templul din Ierusalim, aflat în reconstrucție, invocând argumentul că preoții, cărora li se adresează, sunt preoți ai *bet YHWH ŠEBA’OT*, această expresie făcând aluzie la templul din Ierusalim). Alți interpreți susțin că localitatea Betel trimite o delegație (v. de ex. Leuenberger, Sacharja, 1918). Și în acest caz rămâne neclară destinația delegației. După părerea lui Willi-Plein, Haggai, 123–124, Șar-Ețer și Reghem-Melec trimit delegația la templul din Betel. Acest templu mai rămăsese în funcțiune după căderea Samariei și a fost un loc de refugiu pentru preoții lui YHWH după cucerirea Ierusalimului.

⁹⁹ Willi-Plein, Haggai, 124.

¹⁰⁰ Präckel, „Alles wird gut!?”, 315–316.

ani de-a rândul și-a îndeplinit scopul, conducând în cele din urmă la reconstruirea templului și că practicarea lui în continuare nu mai este necesară, este, după părerea profetului, una greșită.¹⁰¹ Problema care se pune în contextul postului nu este întrebarea, dacă postul trebuie practicat sau nu, ci cum trebuie practicat pentru a-și recăpăta sensul și conținutul și a fi transformat într-un prilej de bucurie (8,18–19a).

După răspunsul profetului, textul continuă¹⁰² cu explicații despre atitudinea corectă față de Dumnezeu și de semenii. Mai importante decât postul, practicat în mod formal, sunt păstrarea legăturii lăuntrice cu Dumnezeu și stabilirea dreptății sociale.¹⁰³ Și profeții premergători lui Zaharia au tematizat aceste probleme: judecata dreaptă, protecția văduvelor, a orfanilor, a străinilor și a celor săraci (v. 8–10), însă nu au fost auziți (v. 11–12). De aceea, nici YHWH nu a mai ascultat rugăciunile poporului său (v. 13–14). Cap. 8 aduce o schimbare radicală a situației: YHWH se întoarce din nou către poporul lui, iar postul practicat de acesta devine un prilej de sărbătoare și bucurie.

Preoților le este adresată o întrebare la care, conform atribuțiilor lor, ar trebui să răspundă. Răspunsul însă vine de la Dumnezeu însuși. Aici se ascunde critica la adresa preoților. Ei nu sunt în stare să răspundă corect la întrebarea privind postul, ci la rândul lor trebuie învățați, ceea ce este cu adevărat important: practicarea dreptății. Preoții folosesc puterea lor mai degrabă pentru a menține niște forme fără fond (postul) decât pentru a întări comunitatea prin aplicarea poruncilor lui Dumnezeu.

3.7 Maleahi

Profetul Maleahi activează în perioada postexilică, după ce noul templu este de ceva timp în funcțiune. El critică unele malpractici în desfășura-

¹⁰¹ Präckel, „Alles wird gut!?”, 316.

¹⁰² Willi-Plein, Haggai, 51; 124–125, consideră versetele din continuarea pasajului 7,1–6 ca fiind mai multe cuvinte profetice de sine stătătoare, combinate printr-un proces redacțional. Präckel, „Alles wird gut!?”, 324, susține, cu argumente convingătoare, că Zah 7 este un text unitar.

¹⁰³ Leuenberger, Sacharja, 1919.

rea activităților cultice și aduce explicit critică la adresa preoților. Cartea este compusă din șase părți, care sunt construite după următoarea schemă: constatare a unei probleme, opoziția adresaților, argumentele profetului/ale lui YHWH, concluzia profetului/lui YHWH care trage după sine un cuvânt de judecată sau de salvare.¹⁰⁴

Una dintre aceste șase părți (1,6–2,9) ale cărții critică aspecte care țin de desfășurarea activităților cultice și de personalul cultic. Problema ridicată aici este că sunt aduse pentru jertfă animale considerate nepotrivite din punct de vedere cultic. Profetul pleacă de la ideea că asemenea unui fiu care trebuie să-l respecte pe tatăl său sau a unui sclav care îl respectă pe stăpânul său, și YHWH ca și „tată”¹⁰⁵ ar trebui să fie respectat în egală măsură de „fiii” săi (1,6).

Relația dintre YHWH și preoți este comparată cu relația dintre regele Persiei și supușii săi. Acest fapt reiese din 1,14, unde YHWH respinge jertfirea animalelor necorespunzătoare, pentru că el este un *melek gadol* – mare împărat.¹⁰⁶ Așa cum supușii regelui îi aduc în față darurile de slăvire în contextul audiențelor regale, așa și preoții îi aduc jertfe lui YHWH. Pe lângă asta ei mai au și funcția de soli autorizați (2,7), care se identifică cu solia, pe care trebuie să o transmită și a căror atribuție este să dea informații despre voința și instrucțiunile stăpânului (YHWH).¹⁰⁷ În cazul nostru, atribuțiile sunt mai ales de a da instrucțiuni cu privire la animalele aduse ca și jertfe și de a verifica, dacă ele corespund din punct de vedere cultic.¹⁰⁸ Însă „marele împărat” (YHWH) nu este mulțumit de felul în care își fac treaba. De aceea sunt acuzați ca fiind cei „care nesocotiți Numele Meu”, iar replica acestora este: „Cu ce am nesocotit noi Numele Tău?” (1,6b). În continuarea textului, profetul detaliază răspunsul.

Pâinea adusă la altar nu corespunde cerințelor cultice, preoții înșiși spun că masa Domnului este de disprețuit (1,7). Se jertfesc animale oar-

¹⁰⁴ Leuenberger, Maleachi, 1930–1938; 1932.

¹⁰⁵ Prin termenul „tată” se înțelege aici un patron în sensul de autoritate patriarhală; Willi-Plein, Haggai, 244.

¹⁰⁶ Willi-Plein, Haggai, 242–244.

¹⁰⁷ Willi-Plein, Haggai, 244–245.

¹⁰⁸ Niehr, Rechtsprechung in Israel, 88.

be, șchioape sau bolnave, care nu corespund cerințelor (1,8); preoții nu îl stimează îndestul pe YHWH, așa cum subliniază și întrebarea retorică, dacă s-ar încumeta să-i aducă în dar lui *peha* (guvernatorului) asemenea animale cu defecte. Intenția aici este de a spune: dacă nici guvernatorul nu ar privi cu bunăvoință (*rašah* este un termen folosit mai ales de primirea cu bunăvoință a jertfei de către YHWH) asemenea daruri, atunci cu atât mai puțin YHWH!¹⁰⁹ Atunci nici nu ar trebui să se aștepte bunăvoință din partea lui (1,9). Pentru toate aceste încălcări ale legii (cultice), YHWH va respinge darurile (jertfele), pentru că sunt o insultă la adresa lui (1,10). Mai degrabă vor sfinți „popoarele” numele lui decât propriii săi „fii” (preoții) (1,11). În v. 12–13 se mai pune încă odată accentul pe jertfirea animalelor cu defecte. Această practică nu este pe placul înfricoșătorului YHWH, care îi blestemă pe cei care fac așa ceva (v. 14).

Urmează pedeapsa adresată în mod special preoților ca și *mišwah* – poruncă. Dacă nu vor „pune la inimă”¹¹⁰ să cinstească numele lui YHWH, lucru care se realizează prin corectitudinea jertfirilor, atunci YHWH va blestema binecuvântările lor (2,2–3). A binecuvânta este, după cum am menționat la început, una dintre atribuțiile cele mai însemnate ale preoților. Dacă YHWH va blestema binecuvântările preoților, atunci binecuvântările lor vor deveni, de fapt, blesteme. Atunci și toată practica jertfelor va fi fără folos, pentru că țelul și scopul ei este binecuvântarea. Dacă practica jertfelor nu este luată în serios, atunci nici binecuvântarea rostită de preoți nu-și are baza în binecuvântarea lui YHWH. Nerespectarea normelor pentru jertfe atrage după sine blestemul lui YHWH și corespunde unei autosuspendări a preotului.¹¹¹ Dar pedeapsa este și mai aspră. YHWH le va mostra urmașii și le va arunca preoților excrementele animalelor jertfite în față (2,3). Prin acest gest extrem îi înjosește, dar, ceea ce este și mai grav, ei devin inapți (necurați) pentru practicarea preoției.¹¹²

¹⁰⁹ Avem aici o concluzie *a minori ad maius*, Willi-Plein, Haggai, 252.

¹¹⁰ Willi-Plein, Haggai, 250: „verstandesmäßig durchdringen!” (*a înțelege în profunzime*).

¹¹¹ Willi-Plein, Haggai, 250.

¹¹² Willi-Plein, Haggai, 250.

Versetele următoare (v. 4–8) – probabil secundare în acest context¹¹³ – constituie un pasaj despre legământul lui YHWH cu Levi respectiv despre încălcarea acestui legământ. Sunt menționați în text atât leviți cât și preoți, fără a diferenția între ei sau a arăta opoziția dintre două grupări. Preoții sunt incluși în legământul cu Levi (*b'erit halevi*).¹¹⁴ Conținutul acestui legământ (viață, pace, frică de Dumnezeu, slăvirea numelui său, adevăr, învățătură; v. 5–7) este contrastat cu situația actuală, în care valorile enumerate în v. 5–7 nu se regăsesc.

Cei care sunt vizați de critică s-au abătut de la drum, au folosit *torah* în scopuri proprii și au încălcat legământul lui Levi (2,8). De aceea YHWH îi va face să fie disprețuiți și înjosiți de popor, pentru că nu au păzit calea lui YHWH și au ridicat fața/s-au uitat la persoană, atunci când au tălmăcit oamenilor *torah* (2,9).

Abuzul de putere al preoților la Maleahi este evident. Ei ar trebui să verifice și să declare corespunzătoare din punct de vedere cultic animalele aduse ca jertfă, dar o fac într-un mod aleatoriu (în funcție de persoana care le aduce) și, mai ales, disprețuindu-l pe YHWH. Din punct de vedere pragmatic, ce fac preoții, are o logică. Animalele jertfite oricum sunt arse și YHWH nu le consumă, deci dacă au defecte, nu contează din acest punct de vedere. Problema însă se pune altfel: Jertfele sunt în primul rând daruri de slăvire aduse lui YHWH, ori lui i se cuvine ce este mai bun. YHWH este disprețuit prin jertfe necorespunzătoare. Respectul, cinstirea, slăvirea lui YHWH este scopul principal al activităților cultice. Și învățătura de *torah* ar trebui să fie subordonată acestei idei și nu unor pragmatisme. *Torah* în VT este întotdeauna o povață, o învățătură, un sfat, o instrucție, dar nu înseamnă niciodată lege.¹¹⁵ Dacă atribuția preotului este cea de a învăța *torah*, atunci nu este chemat să dea legi, ci să explice și să-i învețe pe alții, cum să se comporte (în special cum să aducă jertfe în mod corect) spre cinstirea și slăvirea lui YHWH.

¹¹³ Willi-Plein, Haggai, 250.

¹¹⁴ Samuel, Von Priestern zum Patriarchen, 382–383.

¹¹⁵ Willi-Plein, Haggai, 240.

4. Concluzii

Din cărțile dodecaprofeetonului aflăm cum au fost priviți preoții de-a lungul timpului. În perioada preexilică (Amos) aflăm despre conflictul de autoritate, căruia îi este supus Amația, preot al „locașului sfânt al regelui”. Din cauza supunerii sale regelui este în incapacitatea de a-și îndrepta toată atenția către slujirea lui YHWH. Profetul Osea rostește cuvinte foarte clare, chiar dure, la adresa preoților, care tind să-și sporească partea în loc să-i mijlocească poporului cunoașterea de Dumnezeu. Preoții, pe care îi pomenește Mica, îi învață pe oameni *torah*, numai că o fac contra cost, ori, învățătura lui YHWH trebuie să fie în egală măsură accesibilă pentru toată lumea. În afară de asta, preoții pe care îi are Mica în vizor se cred sub protecția lui YHWH. Țefania îi vede pe preoți lipsiți de puterea de a se împotrivi influențelor străine (asiriene) în cultul iudaic. Ei necinstesc cele sfinte, ba chiar violează *torah*.

Profeția postexilică pune accentul pe funcția preoților ca și învățători, instructori ai *torah*. Însă și aici se ivesc probleme. Deseori, sfaturile pe care le dau preoții, sunt niște forme fără fond. Hagai, de exemplu, le atrage atenția preoților că sfaturile și instrucțiunile lor privind deosebirea dintre curat și necurat nu are nici un sens atât timp cât templul nu este reconstruit și nu există diferența dintre un spațiu cultic, sfânt și unul profan. Zaharia aduce exemplul concret al unei întrebări despre postul zilei de 9 Av adresate preoților, la care însă nu răspund aceștia. Din contră, Dumnezeu însuși răspunde, învățându-i pe preoți că nu contează postul ca și ritual formal, ci contează conținutul acestei practici cultice și mai ales atitudinea față de Dumnezeu și de semenii. Maleahi îi atenționează pe preoți că jertfele cultice trebuie să se desfășoare după reguli stricte și să stea în slujba slăvirii lui YHWH și a obținerii binecuvântării sale.

Cu toate că diferă în anumite aspecte, cuvintele adresate preoților sau rostite despre ei de către profeții dodecaprofeetonului, au la bază aceași idee: preoții trebuie să învețe poporul *torah* și *da 'at 'elohim*, să ajute la găsirea judecății drepte, să-și îndrepte atenția către cei defavorizați. Lăcomia este contraproductivă, pentru că nu duce la cinstirea lui

YHWH. Dar nici pasivitatea sau adaptarea la moda timpului nu este atitudinea corectă cerută de Dumnezeu.

Un rezumat despre atitudinea corectă a preoților îl găsim în descrierea veșmintelor preoțești din Ex 28: „Să pui în pieptarul judecății Urim și Tumim, care să fie pe inima lui Aaron, când se va înfățișa el înaintea Domnului. Astfel, Aaron va purta necurmat pe inima lui judecata copiilor lui Israel, când se va înfățișa înaintea Domnului” (v. 30).

Preotul este mijlocitor între Dumnezeu și oameni. El trebuie să fie întotdeauna în legătură cu oamenii (fiii lui Israel) și cu Dumnezeu (YHWH), și când ia decizii (judecată), trebuie să o facă cu *leb* – inimă, adică cu minte/rațiune și cu conștiința¹¹⁶ împăcată. Rațiunea și credința sunt foarte strâns legate în VT.¹¹⁷ *leb* în VT este organul care generează cunoaștere (*da'at*). Dacă preotul se lasă condus de *leb*, atunci nu se va abate de la calea cea dreaptă.

Bibliografie:

- Anderson, Francis I./Freedman, David Noel, Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 24), Doubleday 1980.
- Bar-Efrat, Shimon, Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar. Aus dem Neuhebräischen übersetzt von Johannes Klein (BWANT 176), Stuttgart 2007.
- Bender, Claudia, Die Sprache des Textilen. Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament (BWANT 177), Stuttgart 2008.
- Bergman, Jan/Ringgren, Helmer/Dommershausen, Werner, Art. „כהן kohen”: ThWAT IV, 1984, 62–79.
- Black, Jeremy/George, Andrew/Postgate, Nicholas (ed.), A Concise Dictionary of Akkadian (SANTAG 5), Arbeiten und Untersuchungen zur Keilschriftkunde, Wiesbaden, 2. verbesserte Auflage 2000.

¹¹⁶ R. Klein/J. Klein, „Tu ești mai drept decât mine”, 64.

¹¹⁷ Schilling, „Vernunft/Verstand (AT)”.

- Bons, Eberhard, Das Buch Hosea (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 23/1), Stuttgart 1996.
- Dahm, Ulrike, Art. „Kultpersonal (AT)”: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (wibilex), 2007.
- Dietrich, Walter, Nahum, Habakuk, Zefanja (IEKAT), Stuttgart 2008.
- Gesenius, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin/Heidelberg ¹⁸2013.
- Hallaschka, Martin, Haggai und Sacharja 1–8. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (BZAW 411), Berlin/New York 2011.
- Höffken, Peter, Art. „Amos/Amosbuch”: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (wibilex), 2006.
- Irsigler, Hubert, Zefanja (HThK.AT), Freiburg/Basel/Wien 2002.
- Irsigler, Hubert, Art. „Zefanja/Zefanjabuch”: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (wibilex), 2008.
- Jeremias, Jörg, Der Prophet Hosea (ATD 24/1), Göttingen 1983.
- Jeremias, Jörg, „Die Rolle des Propheten nach dem Amosbuch”, în: Jeremias, Jörg, Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton (FAT 13), Tübingen 1996, 272–284.
- Jeremias, Jörg, Hosea 4–7. Beobachtungen zur Komposition des Buches Hosea, în: Jeremias, Jörg, Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton (FAT 13), Tübingen 1996, 55–66.
- Jeremias, Jörg, Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha (ATD 24,3), Göttingen 2006.
- Kessler, Rainer, Micha (HThK.AT), Freiburg i. Br./Basel/Wien ²2000.
- Klein, Johannes, Beschworene Selbstverpflichtung. Eine Studie zum Schwur im Alten Testament und dessen Umwelt, mit einem Ausblick auf Mt 5,33–37 (AThNT 105), Zürich 2015.
- Klein, Renate/Klein, Johannes, „Tu ești mai drept decât mine, căci tu mi-ai făcut bine, iar eu ți-am făcut rău” (1Sam 24,18), în: Hans Klein (ed.), Ion Brie, Constantin Oancea (coord.), Dreptate si comportament. Cercetari biblice, Editura Astra Museum 2015, Simpozion international „Dreptate si comportament”, Sibiu 27 februarie 2015, 61–71.
- Koenen, Klaus, Art. „Aaron/Aaroniden”: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (wibilex), 2007.

- Labahn, Antje, Art. „Levi/Leviten“, Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (wiblex), 2014.
- Leuenberger, Martin, Haggai: Erklärt – Der Kommentar zur Zürcher Bibel. Band 2, Zürich 2010, 1900–1906.
- Leuenberger, Martin, Sacharja: Erklärt – Der Kommentar zur Zürcher Bibel, Band 2, Zürich 2010, 1908–1929.
- Leuenberger, Martin, Maleachi: Erklärt – Der Kommentar zur Zürcher Bibel, Band 2, Zürich 2010, 1930–1938.
- Leuenberger, Martin, Haggai (HThK.AT), Freiburg i. Br. 2015.
- Niehr, Herbert, Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament (SBS 30), Stuttgart 1987.
- Noth, Martin, Das 2. Buch Mose: Exodus (ATD 5), Göttingen 1988.
- Perlitt, Lothar, Die Propheten Nahum, Habakuk, Zefanja (ATD 25,1), Göttingen 2004.
- Präckel, Tilmann, „Alles wird gut!?“ Beobachtungen zu Sacharja 7, in: Friedhelm Hartenstein/Michael Pietsch (ed.), „Sieben Augen auf einem Stein“ (Sach 3,9). Studien zur Literatur des Zweiten Tempels. FS für Ina Willi-Plein zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2007.
- Samuel, Harald, Von Priestern zum Patriarchen. Levi und die Leviten im Alten Testament (BZAW 448), Berlin/Boston 2014.
- Rudolph, Wilhelm, Hosea (KAT XIII,1), Gütersloh 1966.
- Schaper, Joachim / Tilly, Michael, Art. „Priester/Leviten“, in: Frank Crüsemann s.a. (ed.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 443–447.
- Schart, Aaron, Art. „Amazja“: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (wiblex), 2008.
- Schilling, Annette, Art. „Vernunft/Verstand (AT)“: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (wiblex), 2007.
- Schroer, Silvia / Staubli, Thomas, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt ²2005.
- Vielhauer, Roman, Das Werden des Buches Hosea. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (BZAW 349), Berlin 2007.

- Wälchli, Stefan, Zefanja: Erklärt – Der Kommentar zur Zürcher Bibel. Band 2, Zürich 2010, 1890–1898.
- Weiser, Artur, Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha (ATD 24/1), Göttingen/Zürich 1985.
- Wellhausen, Julius, Die kleinen Propheten, übersetzt und erklärt, Berlin ⁴1963.
- Willi-Plein, Ina, Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse (SBS 153), Stuttgart 1993.
- Willi-Plein, Ina, Haggai, Sacharja, Maleachi (ZBK.AT 24,4), Zürich 2007.
- Wolff, Hans Walter, Dodekapropheton 1. Hosea (BK.AT XIV/1), Neukirchen-Vluyn ⁴1990.
- Wolff, Hans Walter, Dodekapropheton 2. Joel und Amos (BK.AT XIV/2), Neukirchen-Vluyn ³1985.
- Wolff, Hans Walter, Dodekapropheton 4. Micha (BK.AT XIV/4), Neukirchen-Vluyn 1982.

Implicarea politică a individului în societatea israelită din Antichitate, o prezentare preliminară a alternativelor identificate în Biblia Ebraică

SILVIU TATU*

Although the Bible does not carry a united answer to the issue of political involvement, one can trace several solutions suggested both when monotheism was a major phenomenon in the society and when it reflected the belief of a minority only. At first, four basic hermeneutical principles are presented followed by six contextual features. The alternatives of political involvement are laid out as four antithetical pairs, respect vs. disobedience, material support vs. sabotage, propaganda vs. criticism, political involvement vs. revolt. They reach the four domains of life, attitude, goods, words, and actions. All eight alternatives have the support of some Biblical texts, but their contribution has to be evaluated in accordance with the events they promote. It can be safely said that the individual should support God given authority and institutions, but rising against them is authorized whenever those institutions trespass their legal boundaries and obligations.

Keywords: *freedom, responsibility, collaboration, criticism against the establishment, conspiracy, revolt, sabotage.*

La interfața dintre religie și politică există câteva materiale secundare utile, atât din tabăra evreiască precum și din cea creștină. Câteva resurse ies în evidență, (1) volumul 66 al revistei Semeia (1994) conține lucrările unui seminar pe abordarea politică a Bibliei; (2) al treilea volum al lucrărilor prezentate în atelierul organizat la Tel-Aviv de cercetători evrei și creștini de la Universitatea din Tel-Aviv și de la Facultatea de Teologie Protestantă din Bochum (Germania) publicat tot în 1994 sub titlul *Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature* (Hennning G. Reventlow, Y. Hoffman, B. Uffenheimer [ed.]); (3) cele patru volume

* Prof. univ. dr. Silviu Tatu, Institutul Teologic Penticostal din București.

publicate de Universitatea Yale sub titlul *The Jewish Political Tradition* (M. Walzer, M. Lorberbaum, N.J. Zohar [ed.]); (5) monografia lui J. G. McConville publicată în 2006, *God and Earthly Power—An Old Testament Political Theology, Genesis – Kings* parcurge textele din Geneza până la Regi din perspectiva contribuției lor politice; (6) monografia lui Wayne Grudem, *Politics According to the Bible* integrează conceptele și dezbaterile pe teme politice cu textul biblic. Numeroase alte articole sau capitole din volume colective pot fi adăugate acestora.

1. Principii hermeneutice pentru analiza textelor biblice ca sursă informativă pentru implicarea politică

Din capitolul introductiv al broșurii *The Bible in Politics* a lui Richard Bauckham se pot desprinde câteva principii hermeneutice valoroase pentru lectura politică a VT.

(1) Interpretul trebuie să înțeleagă diferența dintre contribuția VT și cea a NT. Textele biblice acoperă o varietate de teorii politice, dat fiind că ele provin din contexte politice diferite. VT are mai multe de spus despre politică decât NT deoarece în contextul VT poporul lui Dumnezeu se află într-o situație diferită, ca fenomen majoritar, suveran și unitar într-o țară a sa, pe când în contextul NT este un fenomen minoritar, persecutat și răspândit în toată lumea. Când situația creștinilor din Imperiul Roman a ajuns să se asemene celei avute odinioară în perioada monarhiei israelite, VT s-a dovedit mult mai relevant și util (e.g., Biserica imperială în perioada bizantină). Totuși principiile biblice din VT nu pot fi aplicate literal, ci trebuie cântărite în lumina lui Cristos și a împlinirii lor în NT.

(2) Interpretul trebuie să facă distincția între principiile aplicabile relațiilor dintre persoane și cele aplicabile instituțiilor politice sau relațiilor cu acestea. Deși în relațiile private trebuie exersată iertarea, autoritățile statului au obligația de a sancționa în mod exemplar vinovatul. Totuși ce este drept pentru comunitatea creștină poate fi folositor și pentru comunitatea umană ca întreg, fără a ne aștepta ca schimbările generate prin înnoirea vieții prin Duhul Sfânt să se realizeze fără efort în membrii societății.

(3) Interpretul trebuie să se mulțumească a găsi în Biblie modele ale implicării lui Dumnezeu în viața societății umane. Contextul cultural, inclusiv viața și instituțiile politice au suferit transformări majore în cursul mileniilor care s-au scurs de la scrierea VT. Astfel, numeroase domenii care n-au fost legiferate în antichitate sunt parte a vieții noastre cotidiene, cum este circulația rutieră sau educația copiilor. Numeroase reglementări întâlnite în Biblie au o origine umană nu revelată (cum este actul guvernării asociat cu protejarea comunităților umane de animale sălbatice, un mod promovat încă de Nimrod, Gen 10,10). Legea *pogârcirii* nu mai este relevantă societăților care și-au pierdut caracterul agrar și agricultura de supraviețuire, dar poate oferi un context fertil pentru a gândi reglementări pentru protejarea săracilor în societate. Unele reglementări susțin în mod necritic monarhia, cu toate că și ea a cunoscut lipsuri, adesea a adus deservicii populației și a fost discriminatorie față de cei săraci.

(4) Interpretul trebuie să țină cont de numeroasele contexte ale textelor primare care definesc sensul lor original, lingvistic, literar, cultural, istoric. Alte contexte specifice cititorilor (teologic, istoric, cultural sau liturgic) influențează interpretările date de aceștia textelor arhaice. Contextul precanonic generează sensul perceput de primii cititori, iar contextul canonic este cel presupus de temele teologice și morale integratoare ale întregii Biblii.

În încheiere, Bauckham avertizează că respectarea fidelă a unor principii hermeneutice nu este suficientă pentru evitarea capcanelor, ci aceasta trebuie suplinită cu imaginația, intuiția, judecata critică a interpretului, precum și cu călăuzirea Duhului Sfânt. El spune că „VT nu prescrie un anume sistem politic pentru societățile de mai târziu. Ceea ce el oferă este un criteriu pentru evaluarea tuturor sistemelor politice și practicii lor, guvernarea trebuie exercitată în numele tuturor oamenilor și în interesul tuturor, mai ales în interesul celor care ar suferi altminteri cel mai mult, al celor mai slabi și mai dezavantajați, al celor fără nicio putere sau influență socială sau economică.”

2. Particularitățile Bibliei ebraice ca document pentru investigarea relației dintre cetățean și instituțiile statului în Israelul antic

2.1. Instituțiile statului variază ca număr, formă și conținut de la o epocă la alta, așa cum a variat și condiția națiunii, când aflată sub tutela unor suverani puternici, când independentă, când în degringoladă fără lideri puternici și fără un suveran permanent. Astfel, forurile juridice ale lui Israel în perioada confederației tribale erau modeste, incipiente, fără autorități supreme la nivel național. Acestea vor apărea o dată cu monarhia, regele fiind deținătorul funcției supreme. În perioadele de vasalitate față de autoritățile imperiale străine (pe când erau în Egipt, sau în exilul babilonian), acestea hotărau în materie de legislație, deși existau și autorități la nivel local și regional.

2.2. În perioadele sub control iahvist, Dumnezeu îndeplinea funcțiile supreme de conducere în stat. În esență, funcția de legislator și de conducător suprem al armatei aparțineau de fapt și de drept lui Dumnezeu. Monarhii puternici au atentat în mod constant la autoritatea divină, eschivându-se drept conducători ai armatei și strategii ai campaniilor militare, sau emițând coduri legislative care să le poarte numele. Uneori, regii își asumau și funcția de mare preot, o funcție rezervată în Israel reprezentanților din clanul aaronic. Chiar și așa, teocrația implica o strânsă relație între Dumnezeu și poporul Său, până și în aspectele unde conducerea Sa era promovată ca aparținând în exclusivitate Domnului. Deși era doar o miliție populară, Dumnezeu sprijinea efortul armatei israelite, fără a exclude participarea acesteia prin mobilizare generală. Deși legea fusese dată de Dumnezeu, erau acceptate amendamentele propuse de populație (vezi cazul fiicelor lui Țelofhad), iar implementarea legilor depindea în întregime de popor și de autoritățile acestuia.

2.3. Până și cei mai autocrați conducători din Orientul Apropiat al Antichității au pozat ca păstori ai poporului lor, imagine care pare să fi înlesnit relația dintre părți. De aceea, unul dintre cele mai importante simboluri ale puterii regale (imperiale) a fost toiagul de păstor (Egipt, Mesopotamia, Canaan). Cu atât mai mult în poporul lui Dumnezeu, înaltele funcții de autoritate în stat erau imaginate ca funcții slujitoare.

Ideea de „slujitor public” (engl., public servant), existentă în societățile apusene cu o sănătoasă moștenire creștină, derivă tocmai din tiparul biblic. Funcția regelui evidențiată de Biblia ebraică este rezumată în expresia „dreptate și judecată” (2 Sam 8,15; 15,4; 1 Cron 18,14; Ps 99,4; cf. tabloul regelui din Ps 45). Hendiada presupunea protejarea indivizilor defavorizați (codificați prin termenii „orfan”, „văduvă”, „străin”, sau „prizonier”), manifestarea îndurării față de oamenii cel mai puțin calificați să o primească de la semenii lor mai bine plasați pe scara socială. Dumnezeu este cinstit pentru aceste calități (Ps 33,5; 89,15; 97,6; 99,4), regele este dator să le emuleze (Ps 45,3-8; 72,1-2) și întreaga societate să le promoveze (Gen 18,19; Ps. 15; Iov 22,6-7; Mica 6,8-9; Ez 18,5-9). Când nu se face dreptate și regele nu își împlinește datoria, închinătorul Îl invită pe Dumnezeu să intervină (Ps 7,7-9; 82). Nu este nicio mirare că regele escatologic este descris în tușe similare.

2.4. Deși suntem în zorii civilizației, constituțiile nu sunt absente, doar că le lipsește caracterul distinctiv pe care îl au astăzi în raport cu alte coduri legislative. În societatea antică, viața era reglementată prin coduri legislative. Printre cele mai cunoscute se numără, Codul lui Lippit-iștar, Legile lui Eșnunna și Codul lui Hammurabi. Fără îndoială, Legea lui Moise joacă rolul constituției pentru Israel. Există numeroase diferențe între Legea lui Moise și celelalte coduri legislative din Orientul Apropiat al Antichității, fundamentate pe standardul înalt de moralitate personală promovat de Legea lui Moise.

2.5. Autoritatea publică era reprezentată fie de funcții dinastice (preoția și monarhia), sau de funcții meritocratice (înțelepții, oligarhii, eroii), sau de cele vocaționale (profeții). Conducătorul statului avea tot interesul să țină sub control toate aceste puteri concurente. Ocazional intrau în conflict unele cu altele, iar regele avea responsabilitatea să păstreze pacea între ele, ca să nu fie sabotată existența statului. Separarea dintre stat și religie (și instituțiile reprezentative ale acestora), nu era pe atunci atât de clară pe cât a ajuns în Europa după Revoluția Franceză. În Israelul antic, ca și în alte state antice, religia se întrepătrundea cu morala, cu legea și cu politica. Iahvismul presupunea și o anumită modalitate de a face politică externă. Profeții ca reprezentanți și purtători de cuvânt

ai lui Dumnezeu intrau adesea în conflict cu stabilimentul. Din moment ce autoritățile cele mai înalte ale statului aveau obligația să asigure echitatea, libertatea și prosperitatea pentru toți oamenii, profeții au dat glas nemulțumirii lor în folosul celor fără glas. Separarea dintre stat și religie nu însemna lipsă de sensibilitate sau ignorarea problemelor generate de proasta administrare a țării.

2.6. Societatea antică avea o manieră de interpretare a realității care amesteca liberul arbitru cu Providența sau destinul. Astfel, fiii lui Iacov au plănuit să-l ucidă pe fratele lor Iosif și au reușit doar să-l vândă ca sclav în Egipt, dar Dumnezeu intenționa să ducă acest clan în Egipt așa cum a promis lui Avraam cu mult timp în urmă (Gen 50,20; cf. 15,13-16). Deși Dumnezeu a invitat poporul lui Israel să asculte și să intre în legământ, Dumnezeu l-a ales ca popor al Său (Deut 30,19; cf. Gen 18,19). Tot la fel, Dumnezeu i-a ales pe leviți dintre toate semințiile lui Israel ca să-I slujească, dar și ei s-au consacrat în această slujire (Ex 32,25-29; cf. Num 3,11-13).

3. Alternative ale implicării politice

Relația individului cu reprezentanții statului poate fi urmărită nu numai în perioade istorice diferite, ci și în raport cu diferite instituții ale sale, atât cu funcționarii publici (fie ei mărunți sau înalți), cât și cu Constituția statului (Legea lui Moise). Knight consideră că și omul antic aprecia valoarea câtorva drepturi fundamentale ce se regăsesc și în alte tipuri de societate umană, (1) dreptul la auto-determinare, adică dreptul de a alege forma de implicare în viața politică; (2) dreptul la cetățenie; (3) dreptul la protecția de vătămare corporală și lipsire de libertate; (4) dreptul la nesupunere civică. Cum se întâmplă și în alte societăți, și în Israelul antic persoanele cu putere au și drepturi, celelalte nu. Instituțiile statului erau chemate să arbitreze relațiile din societate, așa încât persoanele cu putere să nu aibă drepturi în defavoarea celorlalte și să nu abuzeze de puterea primită. Atât cât cunoaștem, patriarhii nu aveau o lege scrisă, dar comportamentul lor demonstrează că era în acord cu un sistem legislativ cel puțin apropiat Legii lui Moise. Biblia ebraică pune

preț pe ascultarea și supunerea individului față de autoritățile statului, care reflectă ascultare față de Dumnezeu Însuși, Conducătorul tuturor conducătorilor. Chiar și așa, ori de câte ori guvernul nu își împlinește menirea încredințată de Dumnezeu și limitează sau anulează libertăți și drepturi civile, Biblia le permite cetățenilor să se ridice împotriva aceluia guvern.

După cum este de așteptat, relația dintre individ și instituțiile statului trece dincolo de loialitățile formale exprimate în formule de legământ îngrijite; implică atitudinea, cuvintele și acțiunile fiecărui individ, fie în sprijinul statului sau împotriva lui. În consecință, următoarele patru perechi sintetizează opțiunile disponibile oricărui individ în Israelul antic, respect sau neascultare, sprijin material sau sabotaj, propagandă sau critică, alianță sau revoltă. Istoria lui David se dovedește a fi „mersul scripcarului pe acoperiș”, adică încercarea de a rămâne obiectiv între opțiuni politice și teologice divergente. Numeroase incidente din viața lui David vor putea fi folosite ca exemplu pentru ilustrarea situațiilor următoare.

3.1. Respect vs neascultare civilă

Bauckham consideră că monarhia a fost mai degrabă o concesie (cum a fost și poligamia și divorțul) în Israelul antic, deoarece modelul despotism al suveranului oriental venea în contradicție cu aspirațiile de libertate ale poporului eliberat din sclavia Egiptului. Schulte a imaginat câteva surse de autoritate pentru monarh, armata, dinastia, personalitatea, inocența și sprijinul nobililor și al poporului. Accesul la armată, la soldați profesioniști, monarhia s-a ocupat după bunul plac de opoziție (cum a reușit dinastia omirizilor în Regatul de Nord și regina Atalia în Regatul de Sud). Monarhia era tolerabilă în măsura în care regele era garantul dreptății pentru cei oprimați (Ier 21,12; 22,3, 15-16; Ez 34,4). Acesta era de fapt și modelul mesianic. Proverbe 31,2-9 este singurul text sapiențial care vorbește despre relația dintre rege și vasalii săi și se pare că nu provine din tradiția ebraică. Conform acestuia, regele avea responsabilitatea de a-și exercita autoritatea ajutându-i pe cei săraci. Ca reprezentant

al autorității supreme în materie de justiție, sfatul reginei-mamă pentru regele în exercițiu este să intre pe rol când cel sărman a fost nedreptățit de instanțele primare.

Respectul față de autoritate este arătat prin formule de limbaj deferențial și gesturi (plecăciune, sărutări, înclinare). Întâlnirea regelui era reglementată de eticheta curții, funcționarii instruind poporul cu privire la ce trebuiau să facă în prezența regelui. Deși Dumnezeu le-a poruncit să părăsească Egiptul, evreii au căutat să obțină încuviințarea regelui pentru plecarea lor, inițial doar pentru câteva zile (Ex 3,18; 5,3; 8,27-28). Femeia din Tekoa a obținut o audiență la rege și folosește gesturile și cuvinte lingușitoare să se asigure că regele îi va face dreptate, deși erau doar manevre planificate de Ioab ca să-l salveze pe Absalom (2 Sam. 14). Un alt mijloc de a arăta respect pentru cea mai înaltă autoritate era oferirea de informații privitoare la dușmanii regelui (1Sam 22,9-10; 26,1). Protejarea vieții regelui era considerat un semn al supunerii (2 Sam 21,15-17). David a arătat respect față de Saul, regele său, deși știa că Dumnezeu l-a ales ca rege în locul lui Saul. De două ori a refuzat să-i ia viața lui Saul și a preferat să rămână un fugar. Într-una din aceste ocazii a zis, „Domnul îl va lovi. Fie îi va sosi timpul și va muri, fie va intra în luptă și va pieri” (1 Sam 26,10).

Există numeroase exemple de neascultare civilă în Biblia ebraică și ele variază de la nerespectarea etichetei de la curte până la dispreț fățiș. Estera este un model în privința respectării codului de la curte dar și a încălcării etichetei când interesul poporului său impunea o atitudine mai tranșantă. Avea dreptate Bauckham să constate că, spre deosebire de izbăvirea relatată în Exod, unde Dumnezeu intervine vizibil prin profetul Său și prin miracole, în Estera, Dumnezeu este invizibil, iar coincidențele iau locul miracolelor. Providența lucrează nu numai prin obiceiurile personajelor neevreice de rang înalt de la curte (împăratul are pasiune pentru daruri și pentru femei, iar marele vizir este nerăbdător să aibă puterea absolută), ci și prin acțiunile îndrăznețe ale personajelor evreice (Estera și Mardoheu), fapt bine surprins de îndemnul lui Mardoheu din 4,14. Aceleași caracteristici descriu și astăzi contextul în care este chemată Biserica să activeze politic. Mesajul cărții Estera este

în primul rând despre supraviețuirea evreilor în fața ofensivei antisemite și, prin extensie, poate contribui nu numai la înțelegerea condiției unui popor minoritar în lume, ci și la înțelegerea condiției poporului ales în mijlocul unei lumi răzvrățite față de Dumnezeu, împotrivoare față de Evanghelie și persecutoare la adresa credincioșilor. În contextul cărții Estera, eticheta este respectată și deciziile împăratului sunt împlinite ad litteram, dar personajele care se implică politic decid momentul în care își riscă viața nerespectând eticheta, fie de dragul demnității personale ca Mardoheu, fie pentru binele compatrioților ca Estera. Înțelegem că respectarea demnității umane și binele colectiv sunt valori mai importante decât impostura și parvenitismul reprezentate de Haman sau decât un cod de maniere impersonal și voința discreționare a împăratului.

Activitatea curajoasă a Esterei se dovedește a fi un element foarte important al modului în care Dumnezeu asigură eliberarea poporului Său. Asemenea Esterei, politicienii creștini își asumă responsabilitatea pe care o au și acționează responsabil, încredințând rezultatul lui Dumnezeu. Într-o lume lipsită de o direcție precizată în mod supranatural [ca a noastră], Mordehai și Estera sunt modele mai bune decât Moise și Aaron pentru politicienii creștini.

Neascultarea de poruncă poate avea diferite motive, nu doar dezinteresul pentru conformarea la legi. Soția lui Potifar consideră neascultarea de hotărârea soțului ca manifestare a dreptului de a se bucura de toată proprietatea soțului ei, dar Iosif are discernământul de a alege între bine și rău (Gen 39). Moașele evreilor în Egipt nu au ascultat de edictul Faraonului de a arunca în Nil pe toți băieții născuți evreilor deoarece se temeau de Dumnezeu (Exod 1,15-21). Rahab a refuzat să-și asculte regele și a ascuns iscoadele israelite pentru a-și securiza viitorul (Iosua 2). Cei trei prieteni ai lui Daniel nu s-au închinat chipului de aur deși era o închinare publică (Dan 3). Daniel nu a ascultat de porunca de a se închina doar împăratului și a continuat să se roage de trei ori pe zi lui Dumnezeu (Dan 6).

După secole de servitute în Egipt, este de neînțeles unde a găsit poporul de curând eliberat resursele pentru a se ridica în mod repetat împotriva autorității lui Moise și de a arăta dispreț slujitorului lui

Dumnezeu. Toate revoltele israeliților au aparența unei lupte justificate pentru respectarea drepturilor omului sau pentru împlinirea unor nevoi fundamentale, dar în spatele acestora Dumnezeu a descoperit tot atâtea încercări de a provoca ordinea stabilită divin. De aceea, Dumnezeu i-a condamnat să moară în pustiu, fără a ajunge la destinație și fără a primi moștenirea din Canaan. Levitul Corah a tânjit să slujească în calitate de preot și i-a atras și pe alții în aceeași direcție, doar ca să sfârșească înghițit de pământ (Num 16).

Conspirarea împotriva regelui pus de Dumnezeu pe tron este un afront adus lui Dumnezeu Însuși (Ps 2). Conspiratorii descoperiți înainte de a-și îndeplini planurile sfârșesc executați, iar cei care au oferit informații pentru descoperirea lor sunt recompensați (Est. 2,21-23; 6,1-11; 7,1-10). Ioab este acela care îndrăznește să conteste autoritatea regelui David, împotriva curentului popular favorabil regelui și a sprinului divin de care se bucura, căutând să-și consolideze poziția în stat în calitate de comandant al oștirii și susținând candidații opoziției la tron (Absalom, Adonia). Cu toate acestea, într-o ocazie a fost îndreptățit să-l provoace pe rege, dar a făcut-o fără suficientă forță. Când regele a decretat organizarea unui recensământ fără consultarea prezbiterilor și a sfetnicilor săi, Ioab sesizează o dorință nepotrivită. Încercarea de a-l convinge pe rege să renunțe se lovește de urechi surde și nu are altă soluție decât să îndeplinească ordinul. Ulterior, Dumnezeu îl va ține responsabil pe rege și-l va sancționa prin moartea multora dintre supușii săi (2 Sam 24). Uriah reprezintă un caz special, deoarece prin neascultarea sa de rege (să doarmă acasă deși armata era în campanie împotriva lui Amon), de fapt îl împiedică pe rege să-și îndeplinească planul de a-i terfeli onoarea de familist. În același timp, autor transmite o critică la adresa regelui care se dovedește astfel nevrednic de prezența Domnului (când chivotul era plasat într-un cort la Ierusalim, așa cum era și armata pe câmpul de luptă, 2 Sam 11,11). Nabot este un simplu cetățean care își cunoaște drepturile și se opune abuzurilor iterate de regele Ahab. El nu a fost de acord să-și vândă moștenirea regelui, dar răzbește setea de proprietăți a regelui însuflețit de modelul oriental de monarh așa cum i-l insufla soția sa Izabela (1 Regi 21,1-16).

3.2. *Sprijin material vs sabotaj (haiducie)*

În VT, susținerea autorității de stat se face prin plățirea impozitelor. În timpul monarhiei acestea se ridicau la 10%, așa cum reglementase profetul Samuel încă de la întemeierea monarhiei (1Sam 8,10-17), nu mai mult decât impozitul pentru întreținerea cultului și a leviților (zeciuia-lă). Este posibil că unii regii să fi mărit acest impozit, așa cum se înțelege din dorința populației de a li se micșora impozitele, dorință exprimată la moartea Regelui Solomon (1Regi 12,1-14). Iese Betleemitul trimite hrană pe front pentru întregul batalion din care făceau parte fiii săi (1Sam 17,17-19). Deși monarhul avea și resurse proprii pentru întreținerea familiei și a palatului, dependența de generozitatea supușilor săi devine mai evidentă în momente tulburi ale vieții politice. Așa s-a aflat David în perioada războiului civil, când a fost sprijinit de Șobi, Machir și Barzilai pe toată durata fugii de la palat (2Sam 17,27-29).

Slujirea statului putea presupune acceptarea unei funcții publice sau militare. Recrutarea slujitorilor pentru slujbele de la curte era unul dintre drepturile regelui (1Sam 8,10-17). Mercenarii erau frecvent întâlniți în slujba regelui din Orientul antic. Ca să fie cu adevărat util, mercenariatul trebuia disociat de ideologie. David a avut filistenii în garda sa personală (așa numiții cheretiți și peletiți, 2Sam 8,18; 15,18; 20,17) și diverși neevrei în lista eroilor săi (2Sam 23,8-39, mai ales Țelec amonitul și Uriah hititul). Orașul Tir angaja cu precădere mercenari ca soldați pe corăbiile lor și în cetățile lor (Ez 27,10-11). David însuși a fost o perioadă mercenar în slujba regelui Ahiș din Gat (1Sam 27,1-7, 12). Ascultarea datorată regelui și lui Dumnezeu (Prov 24,21) se cuantifica în îndeplinirile tuturor îndatoririlor față de monarh (Prov 14,35).

O modalitate prin care se putea sabota autoritatea statului era prin neplata impozitelor. Aceasta se întâmplă în momentul în care Ieroboam și delegația israelită primește un răspuns nefavorabil la solicitărilor lor de micșorare a poverii fiscale din partea Regelui Roboam, moștenitorul imperiului lui Solomon (2Regi 12,16-18). Nabal refuză să-l sprijine pe David, cu bun temei, pentru că David era persona non-grata, doar că aceasta nu l-a împiedicat să se folosească de sprijinul lui David. Sa-

botarea statelor învecinate se făcea printr-o politică de jaf desfășurată la frontieră. Statele antice nu și-au putut permite un zid de apărare ca Zidul lui Adrian din Britannia și nici nu aveau obstacole de netrecut care să le împiedice trecerea de pe un teritoriu pe altul (chiar și Eufratul avea vaduri). Pietrele de hotar (akk., kudurru), pe care se scriau tot felul de blesteme, nu îi ținea afară decât pe bandiții superstițioși. Așa se face că obligația cea mai dificilă a conducătorilor de state era să-și securizeze frontierele, iar meseria cea mai periculoasă era tocmai patrularea pe frontieră, descrisă prin expresia „ieșeau și veneau”. David însuși a îndeplinit o astfel de funcție atât sub Saul (1Sam 18,5, 13, 15), cât și sub filisteanul Ahiș din Gat (1Sam 27). Deși a fost angajat de acesta să slăbească statul iudeu prin lovituri la frontieră, David a atacat doar corturile nomazilor de la frontiera cu Iuda. Politica incursiunilor pe frontiera statelor suverane era folosită de nomazii din pustiul Arabiei, pentru a-și procura sclavi și diverse resurse.

3.3. Propagandă vs critică

Propaganda presupune diseminarea deliberată de idei, informații sau zvonuri pentru susținerea unui demers politic. Când discutăm despre „propagandă” în VT, trebuie să facem efortul de a-l detașa de orice conotație peiorativă primită în ultimul secol al istoriei noastre. Privind la propagandă ca fenomen negativ, de manipulare a maselor, principalul consumator este intern nu extern, iar perioadele cele mai fertile pentru generarea de material de propagandă sunt cele de instabilitate socio-economică și politică. Stabilitatea politică era obligatorie pentru pacea și prosperitatea de durată. Câteva mijloace erau folosite pentru a transmite mesaje ideologice pe tot întinsul spectrului social, mari proiecte de construcții, ceremonii publice, afișarea de însemne, povestiri grandioase, coduri legislative, inscripții, rugăciuni și benedicții. În zilele noastre, propaganda se propagă mai ales prin mijloace de informare în masă, dar și mijloacele vechi încă își dovedesc utilitatea.

Din Egiptul faraonic până în Asiria și Babilonia, pe tot întinsul Levantului, regii s-au afișat cu proiecte de construcții masive, care au

sfârșit demolate imediat ce țările lor au fost cucerite. Ceea ce a fost folosit ca propagandă acasă era acum defilat ca material de propagandă de cuceritorii lor față de proprii cetățeni. Regele David a ales bine să arate interes pentru asocierea cu Chivotul Legământului și cu efodul într-un moment de instabilitate politică (2 Sam 5,19-25; 6). Noul Templu al lui Dumnezeu din Ierusalim nu numai că a încurajat crearea unei teologii a Sionului (e.g., Ps 46, 48).

Ideologia se transfera maselor alfabetizate și prin texte. Unii exegeți interpretează conflictul deschis dintre Iacov și Esau ca reflecție etiologică privitoare la relația defectuoasă dintre Iuda și Edom, oferind astfel o justificare ancorată în însăși istoria protopărinților celor două națiuni. Reconcilierea dintre patriarhi ar fi putut servi drept o narațiune potrivită pentru împăcarea dintre cele două popoare. Crüsemann spunea, „Renunțarea la dominație, chiar și în cazurile care par justificate teologic, este temeiul reconcilierii. Iar întâlnirea înnoită, deși dificilă, cu Dumnezeu este condiția preliminară decisivă a acesteia.”

Susținătorii teoriei surselor au propus în cazul Pentateuhului că documentul J(ahwist) ar fi propagandă pentru dinastia davidică, documentul P(reoteșc) ar fi propagandă pentru casa preotească a lui Aaron, iar documentul D(euteronomist) ar oferi susținere transparentă pentru reforma regelui Iosia. De fapt, această mentalitate a ajuns să speculeze că Biblia ebraică este emanația unui grup câștigător, deși minoritar, și să saboteze însăși autoritatea ei în chestiunile în care se pronunță. Deși cred că statul evreu antic a fost întemeiat într-o cultură imersată în propagandă, în același timp mă îndoiesc de faptul că presuposițiile evoluționiste privitoare la geneza Bibliei ebraice, precum cele avansate de teoria surselor, vor produce rezultate pozitive de lungă durată.

Adesea cititorul poate întâlni cazuri legitime în care textele canonice susțin deschis statul evreu și instituțiile sale. Se pare că nu există un altul mai transparent decât cel din Judecători, context în care țara lipsită de monarh este pradă tuturor dușmanilor, străini și domestici. Într-un teritoriu lipsit de rege (Jud 18,1; 19,1), „fiecare făcea ce-i plăcea” (Jud 17,6; 21,25). Cele două narațiuni din Judecători 17–21 conțin tot atâtea exemplificări ale propagandei regale deoarece ilustrează ce înseamnă o

societate lipsită de conducere centrală. Adăugând la acestea acuzațiile transparente din primele două capitole cu privire la eșecul de a-i extermina pe canaaniți și caracterul restrâns temporal și geografic al secvențelor eroice de recăștigare a independenței, din Judecători transpare o anumită ideologie în care monarhia davidică, garantul controlului evreu asupra Canaanului, joacă un rol definitoriu. Yairah Amit descoperă în Judecători 17–21 o nuanță anti-saulită chiar și în numele personajelor, acțiunilor levitului și a unor detalii din narațiunile războiului și a temei ospitalității.

Legământul încheiat de Dumnezeu cu David (2Sam 7) prin care se angaja față de dinastia davidică trebuie să fi generat un val de loialitate față de regele erou, cum dovedesc cu prisosință Psalmii 89 și 132. Whitelam arată că Regele David este prezentat într-o lumină pozitivă în textele din 1Samuel 9 – 1Regi 2, folosindu-se cu măiestrie arta antitezei dintre David și Saul, sau dintre facțiunea davidică și cea saulită.

Expresia verbală a loialității față de instituțiile statului (mai ales față de monarhie) sau a criticii aduse la adresa acestora reiese și din rugăciunile cetățenilor. Viața de rugăciune a unui popor poate fi investigată ca resursă a culturii unui popor prin care se manifestă puterea politică. Femeile din Betleem o binecuvintează pe Naomi, întorcând cuvintele cu care se oropsea Naomi cea repatriată și înfrântă în tot atâtea surse de satisfacție, „Binecuvântat să fie Domnul, Cel ce nu te-a lăsat astăzi fără un răscumpărător. Fie ca numele lui să fie vestit în Israel. El îți va înviora sufletul și va fi sprijinul bătrâneților tale, căci l-a născut nora ta care te iubește și care prețuiește pentru tine mai mult decât șapte fii.” (Rut 4,14-15)

Împlinirea urării despre faima numelui lui Obed poate fi înțeleasă prin genealogia din finalul cărții, ca legătura dintre patriarhii lui Israel și regele David. Așadar, aici rugăciunea poartă o mare încărcătură politică, pentru că oferă justificare dinastiei davidice.

Rugăciunea Anei amintește în final, ca din senin, despre monarhul care va fi susținut de Dumnezeu, „Domnul va judeca marginile pământului, // va da tărie regelui Său // și va înălța puterea unsului Său” (1 Sam 2,10). Într-o perioadă de tranziției, lipsită de monarhie, această afirma-

ție poate fi înțeleasă profetic, dacă textul este integral autentic, sau ca o adăugire ulterioară. Indiferent de sursă, textul are o puternică încărcătură propagandistică, parcă mai puternică în cazul primei opțiuni. Ana este transformată în vehicolul propagandei regale probabil pornită din cercurile profetice iahviste.

Rugăciunea regelui Solomon la inaugurarea Templului (1Regi 8) este concepută atât la nivel de structură cât și la nivel de conținut ca o afirmare a autorității centrale, reprezentată de instituțiile civile și religioase ale statului, care coordonează cele mai triviale aspecte ale vieții cetățenilor săi (Werline 2014, 12-13). Atitudinea radicală și rugăciunea lui Ezra (Ezra 9–10) față de fenomenul extins al familiilor exogame din societatea israelită postexilică poate fi considerată o manifestare a protecției instituțiilor statului față de acei membri ai societății care respectau standardul acceptabil și înfierarea celor ce și-au permis să calce limitele. Daniel își oferea rugăciunea, deși era în exil și i-a fost interzisă această manifestare, ca formă de rezistență față de o reglementare opresivă (Dan 6).

Critica la adresa stabilimentului lua diverse forme, blestemul, sarcasmul, lamentarea, critica voalată (pildele) și critica transparentă. Blesstemarea regelui sau a oricărei persoane în poziție de autoritate era o întreprindere periculoasă, întrucât cuvintele puteau ajunge la persoana vizată și omul putea plăti pentru insolența sa (Ecl 10,20). Șimei are îndrăzneala să-l critice și să-l blesteme în public pe Regele David, ce părea sancționat de Dumnezeu prin pierderea tronului (2Sam 16,5-14). Deși scapă nepedepsit, regele lasă prin testament poruncă pentru executarea lui (1Regi 2,8-9).

Izabela este protagonista uneia dintre situațiile încheiate cel mai tragic cu putință. Ea îl întâmpină pe pucistul Iehu de pe fereastra palatului strigând, „Pace, noule Zimri, ucigașul stăpânului său?” (2Regi 9,31). Sarcasmul a fost limpede pentru toți martorii oculari ai incidentului, dar pe Izabela a costat-o viața pentru că îl luase în colimator pe un individ nemilos. Acesta a fost de fapt cântecul ei de lebadă, pentru că la porunca lui Iehu, Izabela a sfârșit aruncată de pe fereastră, călcată în copite de caii lui Iehu și mâncată de câinii comunitari. De fapt actul lui Iehu a fost autorizat de cuvântul profetic rostit (1Regi 21,23-24; 2Regi 9,10).

Plângerea celui oprimat capătă forma psalmilor de lamentație (Ps 10). Aceste rugăciuni sunt inspirate din nevoia de dreptate a victimelor, asigurarea că aceasta nu degenera în răzbunare, primul pas înspre iertarea dușmanilor. Psalmul 82 este reacția lui Asaf față de injustiția administrată de cei responsabili cu judecata dreaptă și se încheie cu invocarea lui Dumnezeu a interveni. Rugăciunea lui Daniel (cap. 9) funcționează în același fel, încurajând comunitatea celor credincioși care au rămas loiali lui Dumnezeu și Legii date prin Moise (vezi și polemica profeților cu susținătorii religiilor idolatre). Ocazional, profeții foloseau lamentațiile ca forme de critică la adresa autorităților corupte (e.g. Amos 5–6).

Uneori critica este voalată sub forma unor pilde. Iotam este cunoscut pentru respingerea caustică a auto-proclamatului rege Abimelek prin intermediul unei fabule despre copacii care își caută rege (Jud 9,7-21). Mesajul fabulei subliniază alegerea celui mai nevrednic dintre candidați, a cărui singură calitate (umbra) se întoarce împotriva electorilor din pricina viciilor ascunse (toxicitate și capacitate de combustie). Astfel, Iotam are următorul argument, proasta alegere a sihemiților (Abimelek) se va întoarce asupra lor înșiși și îi va distruge. Alte fabule folosite în disputa politică se întâlnesc în Ezechiel, pilda celor doi vulturi (Ez 17), pilda celor două surori prostituate (Ez 23) și pilda heruvimului căzut (Ez 28,11-19).

Profeții au fost criticii cei mai virulenți ai autorităților corupte, inclusiv ai regilor. Profeții au izbucnit adesea în judecată deschisă față de regii lor atât cu privire la politicile lor sociale cât și pentru implicarea lor pe arena internațională. Practic nu există profet care să se fi abținut de la criticarea regilor pentru lipsa de interes în sprijinirea membrilor vulnerabili ai societății (e.g. Amos 2,6-12; 3,9-10; 8,4-6). Prinții, nobilii, preoții și profeții (falși) au fost aspru judecați (e.g. Amos 5,21-24; Mica 2–3; 6,6-8). Așa-numitele oracole împotriva neamurilor (Amos 1–2; Is. 13–23; Ier 46–51; Ez 25–32) aveau ca obiect națiunile din teritoriile învecinate lui Israel, chiar dacă mesajele nu le erau destinate lor. Una dintre situațiile excepționale o găsim în slujirea lui Ieremia, când profetul expediază un mesaj direct adresat tuturor emisarilor țărilor învecinate străși la Ierusalim pentru consultări în vederea organizării unei coaliții

anti-babiloniene (Ier 27). Profetul a stârnit opoziție prin mesajul său (Ier 28), a fost suspectat de evreii „patrioți” ca trădător și a sfârșit în izolator (Ier. 37). Cum altfel ar fi putut fi considerat cineva care își permite să îl considere pe Nebucadnețar slujitorul lui Dumnezeu (Ier 25,9; 27,6)?

3.4. Alianță vs revoltă

Avraam a intrat în alianțe politice cu vecinii săi din Canaan, cu amoriții lui Mamre, cu Melhisedec din Salem, cu Bera din Sodoma. Alianțele se realizau printre tratate, iar conținutul a rămas în general același, deși ordinea elementelor componente a variat de la o epocă la alta (Mendenhall 1955). Lemche (1994) atrage atenția că elementul care sumariza la nivel conceptual asemenea tratate era îndurarea (hesed) arătată de suveran vasalului. Uneori, diverși indivizi au făcut uz de manipulare pentru a obține privilegii din partea suveranului. Astfel, Ioab se folosește de o femeie înțeleaptă din Tekoa pentru a obține de la Regele David iertarea lui Absalom (2Sam 14). Bat-Șeba și Natan îl manipulează pe Regele David pentru a urgenta punerea pe tron a lui Solomon (1 Regi 1). Bat-Șeba încearcă să obțină de la Regele Solomon pe Abișag drept soție pentru Adonia, dar eșuează și Adonia plătește cu viața (1Regi 2,13-25).

Legitimitatea regelui era dată de ritualul ungerii cu untdelemn de către un profet (1Sam 16,13; 1Regi 1,38-39; 2Regi 11,12; 23,30), mai ales când începea o nouă dinastie (1Regi 19,15-16; 2Regi 9,6). Era de așteptat ca îndată ce un profet pronunța nemulțumirea lui Dumnezeu față de un rege, până și funcționarii cei mai puțin vizibili să fie încurajați a conspira la detronarea regelui. Profetul Ahia i-a descoperit lui Ieroboam, pe atunci responsabil peste oamenii ce executau proiectele de construcție ale Regelui Solomon, intenția lui Dumnezeu de a face din el rege. Ieroboam nu stă pe gânduri și se grăbește să își intre în drepturi, dar nu va reuși decât după moartea lui Solomon să împlinească acest deziderat. Intenția lui ajunge cunoscută de rege și Ieroboam trebuie să se refugieze în Egipt (1Regi 11,26-40).

Regii Canaanului s-au revoltat și au fost sancționați de suveranii lor mesopotamieni (Gen 14). Cele două regate evreiești (Iuda și Israel) au

fost prea puțină vreme independente, suveranii lor ridicând pretenții de tribut (uneori extrem de împovăraător), contribuții cu soldați în trupele auxiliare, ostatici din casele nobiliare, punerea unui nou rege pe tron, chiar relocarea populației. Regii evrei sunt surprinși adesea în postura de a încheia alianțe noi pe ascuns în timp ce alianțele vechi erau păstrate de formă, până când relațiile tănuite erau deconspirate (Ezechia, Ioiachim).

Asasinatul este frecvent în perioada monarhiei. Din pricina credinței sale în Providența lui Dumnezeu și implicarea lui Dumnezeu în istoria umanității, David nu se implică în asasinat și nici nu tolerează asasinii care l-au îndepărtat pe Regele Saul, dușmanul său declarat (2Sam 1,1-16; 4,5-12). David însuși a fost urmărit de Regele Saul și a scăpat cu viață de la tentativa de asasinat pusă la cale de Saul (1Sam 19,11-17). Un profet anonim îl anunță pe căpitanul Iehu din armata lui Ahab că Dumnezeu l-a ales să preia tronul de la Ahab și să extermine dinastia lui Ahab, dar îl și încurajează să înceapă demersul imediat (2Regi 11). Atalia este îndepărtată prin puciul pus la cale de marele preot Iehoiada (2Cron 23).

Absalom, fiul lui David, și-a cultivat popularitatea în mijlocul poporului evreu și la momentul oportun l-a chemat la arme pentru a-l de-trona pe David. În timpul războiului civil care a urmat, David a acceptat lovitura și a părăsit Ierusalimul cu un mic grup de loialiști, permițând astfel lui Absalom să guverneze. Contrar așteptărilor celor mai mulți, Dumnezeu intenționa „să aducă nenorocirea peste Absalom” (2Sam 17,14) și, în confruntarea militară care a urmat, Absalom a murit pe câmpul de luptă. Dispoziția lui Dumnezeu față de criminali este cunoscută încă de pe vremea lui Noe (Gen 9,5-6), criminalul nu merită să trăiască. Legea lui Moise se pronunță și ea pentru executarea criminalilor (Exod 20,13; Lev 24,21; Num 35,16-34; Deut 19,21).

Alternativa de mijloc între aceste soluții radicale este oferită de grupul acelor care doar sperau în schimbare și o așteptau în rugăciune, în jurul unor figuri profetice precum Elisei, desigur în varianta non-violentă, cum ar spune Schulte (1994, 140-141). Pacifismul a fost îmbrățișat de unii oameni pentru diverse motive și a continuat să-și găsească susținători, desigur la adăpostul oferit de cei dispuși să-și apere convingerile cu prețul propriei lor vieți.

Concluzii

VT admitea că autoritatea supremă este deținută de Dumnezeu, dar El împărțea și oamenilor o doză variată de autoritate. Dumnezeu avea așteptarea ca oamenii cu autoritate să administreze corect resursele și să facă dreptate tuturor oamenilor, pentru a reflecta printre oameni guvernarea divină. Supunerea față de autoritate era acceptată prin consens și reglementată prin legăminte. Prin urmare, autoritatea putea fi contestată numai după ce legitimitatea autorității a fost declarată nulă prin rostire profetică. Erau cunoscute și unele opțiuni mai radicale, dar unele dintre acestea au sfârșit tragic pentru atentatori. Era nevoie de curaj pentru a reacționa și pentru a pune presiune pe autoritățile statului fie prin atitudine, fapte sau cuvinte. Aceste patru perechi de alternative în ce privește implicarea individului în politică ar avea de câștigat de pe urma cercetării textelor NT, ce ar putea conduce la completarea lor cu alte exemple, eventual la conturarea unor noi categorii și evaluarea acestora din perspectiva învățaturii și misiunii creștine.

Bibliografie

Amit, Yairah, *The Dual Causality Principle and Its Effects on Biblical Literature*, VT 37 (1987), 385-400.

***, *Literature in the Service of Politics, Studies in Judges 19-21, Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature*, ed. H.G. Reventlow, Y. Hoffman, B. Uffenheimer (JSOTSup, 171; Sheffield, Academic, 1994), 29-48.

***, *History and Ideology, Introduction to Historiography in the Hebrew Bible* (trad. Y. Lotan; Biblical Seminar, 60; Sheffield, Academic, 1999).

Bauckham, Richard, *The Bible in Politics, How to Read the Bible Politically* (Londra, SPCK /Louisville, KY, Westminster John Knox; ¹1989; ²2011).

Crüsemann, Frank, *Dominion, Guilt and Reconciliation, The Contribution of the Jacob Narrative in Genesis to Political Ethics*, Semeia 66 (1994), 67-77.

- Falk, Ze'ev W., Religion and State in Ancient Israel, Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature, ed. H.G. Reventlow, Y. Hoffman, B. Uffenheimer (JSOTSup, 171; Sheffield, Academic, 1994), 49-54.
- Frick, Frank S., History in the Service of Political Nationalism, The Deuteronomistic History as Political Propaganda, Semeia 66 (1994), 79-92.
- Grudem, Wayne A., Politics According to the Bible, A Comprehensive Resource for Understanding Modern Political Issues in Light of Scripture (Grand Rapids, MI, Zondervan, 2010).
- Hoffman, Yair, The Concept of „Other Gods” in the Deuteronomistic Literature, Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature, ed. H.G. Reventlow, Y. Hoffman, B. Uffenheimer (JSOTSup, 171; Sheffield, Academic), 66-84.
- Knight, Douglas A., Political Rights and Powers in Monarchic Israel, Semeia 66 (1994), 93-117.
- Knoppers, Gary N., Prayer and Propaganda, Solomon's Dedication of the Temple and the Deuteronomist's Program, CBQ 57 (1995), 229-254.
- Lemche, Niels P., Kings and Clients, On Loyalty Between the Ruler and the Ruled in Ancient „Israel”, Semeia 66 (1994), 119-132.
- McConville, J. G., God and Earthly Power—An Old Testament Political Theology, Genesis—Kings (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 454; Londra, T&T Clark, 2006).
- Mendenhall, George E., Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East (Pittsburgh, PA, The Biblical Colloquium, 1955).
- Polak, Frank H., David's Kingship – A Precarious Equilibrium, Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature (JSOTSup, 171; Sheffield, Academic, 1994), 119-147.
- Reventlow, Hennning G., Y. Hoffman, B. Uffenheimer (ed.), Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature (JSOTSup, 171; Sheffield, Academic, 1994).
- Werline, Rodney A., Prayer, Politics, and Power in the Hebrew Bible, Interpretation 68 (2104), 5-16.
- Whitelam, Keith W., The Defence of David, JSOT 29 (1984), 61-87.

Triumful iahvismului în Israel

Profetul Ilie Tesviteanul în acțiune (III Regi 18)

MARCEL V. MĂCELARU*

This article offers an analysis of Elijah's conflict with Baal's prophets on mount Carmel (1Kgs 18). It is claimed that this passage represents a culminating point in the history of monarchic Israel, as the most dramatic clash between two opposing „ideological” positions: Prophetic Yahwism and Baalism. Elijah's prominence in the passage is regarded as an attempt toward the legitimization of prophetic authority, which represents the Yahwistic perspective, over and above royal authority, which represents the religion of Baal. As such, Elijah's triumph on mount Carmel is also the triumph of Yahwism – a position that fits well the Deuteronomistic tendenz underscoring Israel's history told in the books from Joshua to 2 Kings, as identified by Martin Noth and his followers.

Keywords: *Elijah, Yahwism, prophetic authority, deuteronomistic history, 1 Kings 18.*

Introducere

Istoria monarhiei israelite, relatată cu franchețea istoriografului care notează „la rece” vremuri demult trecute, ne parvine în forma ei canonică ca narațiune stilizată, specific prelucrată pentru a scoate în evidență nemulțumirea „editorilor” ei cu regalitatea apostată a împărăției din nord și preferința acestora pentru profetismul iahvist. Cercetătorii notează existența unui *tendenz* în modul în care sunt categorisiți domnitorii prezentați – evaluați ca fiind buni sau răi, nu pe baza unor criterii politice, socio-economice sau militare, ci în exclusivitate în funcție de determinarea (sau lipsa acesteia) de care dau dovadă în îndeplinirea percepțelor legii deuteronomice.¹ Avem astfel un fir călăuzitor clar, atribuit de cerce-

* Prof. univ. dr. habil. Marcel V. Măcelaru, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad.

¹ Cu privire la evaluarea regilor israeliți, vezi, Weippert, *Die 'deuteronomistischen'*, 301-339; Nelson, *The Double Redaction*, 29-42; Campbell, *Of Prophets*, 139-202; Le-maire, *Vers*, 221-236; Provan, *Hezekiah*, 133-156.

tători așa numiților „editori deuteronomiști”, care dă direcție povestirii, și care reprezintă lentila interpretativă prin care trebuie citită relatarea din III-IV Regi.²

Este evident, însă, că punctul de vedere deuteronomic-iahvist este prevalat pe parcursul întregii narațiuni nu numai ca și criteriu de evaluare a regilor israeliți, ci el reprezintă poziția teologico-ideologică predominantă a povestitorilor acestei istorii, un adevărat *worldview* al acestora. Așadar, această perspectivă iahvistă irupe pe parcursul relatării în felurite ipostaze, dar în special este notabilă în pericope care aduc în prim plan conflictul dintre Iahve și zeitățile canaanite, dintre poporul Israel și popoarele păgâne înconjurătoare, sau, în cazul de față, dintre profetul promotor al religiei iahviste pe de-o parte și împăratul idolatru, cauzator al decăderii națiunii sale, și profeții lui Baal care îl susțin, pe de altă parte. Acest antagonism este un motiv tematic distinct, dezvoltat de-a lungul întregii istorii, de la Iosua la IV Regi, care atinge un apogeu în descrierea, extrem de dramatică, a disputei de pe muntele Carmel (3Rg 18).³ Avem în acest pasaj, în provocarea lansată de Ilie și în consecințele ei dezastruoase pentru baalism, un adevărat triumf al iahvismului, confirmat de legitimizarea puterii profetice și de elevarea ultimă a autorității profetului deasupra autorității regale. În paginile care urmează propunem o scurtă analiză a pericopei, cu scopul de a demonstra afirmațiile de mai sus.⁴

² Existența unui *tendenz* de sorginte deuteronomică în Profeții Timpurii este teza lansată inițial de Martin Noth, (Schriften, 43-266 = Überlieferungsgeschichtliche Studien I, 1-110 = The Deuteronomistic History) și subsecvent elaborată de cercetători (e.g. O'Brien, Deuteronomistic History), fără însă a se ajunge la un numitor comun cu privire la identitatea, activitatea și profunzimea impactului așa-numiților „editori deuteronomiști” asupra formării literaturii veterotestamentare (vezi discuțiile din: de Pury, et al, Israel construit = Israel Constructs; Schearing și McKenzie, Elusive).

³ Nelson, First, 187.

⁴ Despre profetul Ilie Tesviteanul și conflictul lui cu profeții lui Baal din 3Rg 18 s-a scris mult în literatura de specialitate vestică. În România, acest material a fost abordat exegetic în două studii publicate în ultimul deceniu: Oancea, Profetul, care propune o analiză tridimensională a textului – sincronică, diacronică și patristică; și Măcelaru, Identitatea, 159-185, studiu a căror ecouri se regăsesc în lucrarea de față.

De ce III Regi 18?

Pasajul analizat în studiul de față face parte dintr-o colecție mai largă de povestiri despre profetul Ilie, care au fost transmise pe cale orală în regatul israelit nordic⁵ și care au fost plasate la centrul istoriei relatate în cărțile regilor (3Rg 17-19, 21, 2Rg 1-2), la o dată ulterioară editării acestora într-o narațiune coezivă,⁶ posibil chiar o dată postexilică.⁷ Deși uneori asociat cu materialul din capitolele 3Rg 17 și 19, în studiul de față ne-am limitat la capitolul 18, pe care îl considerăm o narațiune completă, de sine stătătoare.⁸ Evident, există conexiuni tematice între relatarea evenimentului de la Carmel și materialul înconjurător – de exemplu, tema secetei, – care ar putea justifica includerea capitolului 17 în pericopă.⁹ Considerăm însă că totodată există suficiente dovezi structurale pentru a justifica așezarea limitelor pericopei în 3Rg 18,1 respectiv 18,46 și de aceea pentru a trata capitolul ca fiind o narațiune suficient de autonomă pentru a fi analizată pe cont propriu.

Astfel, avem în 3Rg 18 o narațiune tripartită de tipul ABA', în care fiecare secțiune a textului începe cu o schimbare a locului în care se petrec evenimentele narate: 18,1-20 – Samaria și restul țării; 18,21-39 – muntele Carmel; 18,40-46 – pâraul Chisonului. În acest aranjament, conflictul de pe muntele Carmel reprezintă punctul culminant al istorisirii, iar celelalte secțiuni conduc către acesta, în cazul primei părți, și prezintă rezolvarea (consecințele) conflictului, în cazul ultimei părți. Mai mult, o analiză detaliată a capitolului permite structurarea materialului într-un chiasm, în care, la fel, evenimentele culminante de pe muntele Carmel

⁵ Vezi: Mead, *Elijah*, 249-254; Dietrich, *Prophetie*, 47-65.

⁶ Cu privire la istoria formării textului III-IV Regi, vezi: Vriezen și Woude, *Ancient*, 298. Pentru cercetarea din ultimul deceniu asupra cărților Regilor și bibliografie, vezi: Avioz, *Book*, 2005, 11-55 și Avioz, *Book*, 2006, 11-57.

⁷ Cf. Otto, *Composition*, 487-508.

⁸ Deși caracterul compozit al pericopei a fost adus în discuție (Nelso, *First*, 115), majoritatea comentatorilor preferă să trateze 3Rg 18 ca o pericopă coerentă, unitară (Gray, *I and II Kings*, 384; Childs, *On Reading*, 134; DeVries, *1 Kings*, 209; Beck, *Geography*, 291-302).

⁹ E.g. Oancea, *Profetul*, 22-106.

sunt încadrate de celelalte elemente ale narațiunii, asociate în perechi pe bază de corespondențe tematice. Evident, posibilitatea unui aranjament în formă de chiasm dă consistență tezei pe care o susținem, și anume, posibilitatea examinării capitolului 18 ca pericopă de sine stătătoare.

A Prevestirea ploii – Ilie se întâlnește cu Ahab (18,1–2a)

B Evenimente premergătoare conflictului de pe muntele Carmel (18,2b–20)

- foametea din Samaria (18,2b)
- Ahab și Obadia caută apă/pășuni verzi (18,5–7a)
- Ilie îl trimite pe Obadia la Ahab (18,7b–15)
- profeții lui Iahve sunt ascunși – Izabela nu îi poate uide (18,4.13)
- Ahab ascultă de Ilie (18,17–20)

C Ilie provoacă *tot poporul* (18,21)

D Conflictul de pe muntele Carmel (18,22–38)

C' *Tot poporul* declară că Iahve e adevăratul Dumnezeu (18,39)

B' Evenimente care succed conflictul de pe muntele Carmel (18,40–44)

- sfârșitul foametei, demonstrat de faptul că Ahab mănâncă și bea (18,41–42a)
- Ilie și servitorul său se roagă/așteaptă ploaia/apa (18,42b–44a)
- Ilie îl trimite pe servitorul său la Ahab (18,44b)
- Profeții lui Baal sunt uciși (18,40)
- Ahab ascultă de Ilie (18,41–42a)

A' Venirea ploii – Ilie fuge înaintea lui Ahab la Izreel (18,45–46)

Pe lângă caracterul autonom al narațiunii, structura chiasmică concentrică indică și faptul că triumful lui Ilie asupra profeților lui Baal este tema principală abordată în pasaj. În acest context, este necesar să notăm faptul că intenția divină de a da ploaie exprimată în 18,1 și venirea ploii în 18,45–46, care sunt singurele conexiuni cu problema secetei din capitolul precedent, formează un *inclusio* la întreaga pericopă.¹⁰ Astfel, deși ploaia menționată în 3Rg 18 pare să fie rezolvarea secetei introdusă în 3Rg 17, în realitate naratorul nu este preocupat de secetă *per se*, ci mai degrabă de direcționarea teologico-religioasă a poporului Israel către ia-

¹⁰ Vezi, Jobling, Sense, 63–88; Beck, Geography, 294.

hivism și de legitimizarea autorității profetului, promotorul noii ordini. De aceea rezolvarea secetei fizice este numai un motiv secundar, folosit pentru a introduce rezolvarea mai gravei „secete” spirituale în care se află poporul Israel; iar adresarea lacunelor împăratului Ahab prin aducerea în scenă a autorității profetice, este metoda de lucru specifică editorilor deuteronomiști, a căror neîncredere în proiectul „monarhie” este evidentă încă din primele capitole ale istoriei regilor israeliți, unde o antiteză similară celei prezente – relația tensionată dintre Saul și Samuel – nu lasă umbră de îndoială cu privire la prioritatea dată profetului în viziunea deuteronomistă.¹¹ În consecință, în continuare, considerăm că este necesar să adresăm contrastul dintre autoritatea crescândă a profetului și autoritatea diminuată a regelui, în special legătura stabilită în pericopă între această antiteză și promovarea iahvismului.

Ilie, cel ce aduce nenorociri peste Israel?

Încă de la începutul pericopei, naratorul accentuează superioritatea lui Ilie, în detrimentul împăratului idolatru. Propunem că acest motiv tematic servește scopul principal al narațiunii de a valida iahvismul. Conturarea acestui contrast începe cu prezentarea lui Ahab ca fiind inadecvat pentru rolul de conducător al națiunii, un împărat slab, incapabil să găsească soluții la seceta „poruncită” de profet (1Rg 17,1) și neputincios în încercarea de a captura pe Ilie. Această impresie este apoi întărită de descrierea întâlnirii dintre profet și împărat. Dacă în prima parte a narațiunii nu se explică de ce poporul Israel de află într-o situație dezastruoasă, un prim indiciu pare a fi oferit în acuzația adusă de Ahab lui Ilie, conform căreia profetul este „cel ce aduce nenorociri peste Israel” (3Rg 18,17). Brueggemann susține că această acuzație trebuie interpretată în sensul că Ilie tulbură doar Israelul „regal”, iar vina sa este faptul că nu respectă *status quo*-ul existent, oferind o autoritate alternativă, opusă autorității care trebuia considerată legitimă.¹² Ca atare, opoziția lui Ilie față de rege și tot ce reprezintă el pare să fie

¹¹ În privința aceasta, vezi Măcelaru, *Identitatea*, 51-95.

¹² Brueggemann, *Testimony*, 36.

principala caracteristică a rolului acestuia în prima parte a narațiunii. Ilie funcționează aici ca un simbol care pune la îndoială legitimitatea monarhiei.

Roberts¹³ sugerează că acuzația lui Ahab are un substrat politic. Regele este îngrijorat că Ilie ar putea câștiga simpatia populară și că astfel ar putea astfel deveni o alternativă la regimul existent. În lumina aceastea, faptul că în final Ahab facilitează întâlnirea de pe muntele Carmel, poruncind poporului să se adune, este un semn clar că regele cedează în fața autorității profetului. Kissling observă că aici, când stă în fața regelui care i-a căutat atâta timp pierzarea, Ilie dovedește o „încredere de sine excepțională”.¹⁴ Dincolo de încredere, susțin că avem aici un indiciu clar al superiorității lui Ilie în comparație cu Ahab. Nu numai că regele nu este nici acum capabil să-i facă rău lui Ilie, ci chiar mai mult, el urmează cu strictete instrucțiunile profetului. Propunem că portretizarea lui Ahab ca lider slab sugerează, pe de-o parte, decadența în care ajunsese proiectul monarhiei, și pe de altă parte subliniază, ca alternativă, rolul profetului ca lider carismatic.

Finalul pericopei aduce din nou în prim plan autoritatea lui Ilie. Overholt sugerează că venirea ploii trebuie văzută ca fiind un „act profetic de putere” – o acțiune care servește la stabilirea și validarea autorității persoanei care o întreprinde.¹⁵ Astfel, episodul se încheie confirmând ceea ce cititorul deja presupune – faptul că Ilie este cel care deține autoritatea în Israel, singurul dintre cei implicați în eveniment a cărui poziție teologică este confirmată. În contrast cu acesta, Ahab devine o cantitate neglijabilă, un rege care nu se mai califică ca și „călăuză” a poporului său. Antiteza Ilie–Ahab se încheie cu triumful profetului și validarea poziției iahviste.

¹³ Roberts, *Prophets*, 341-354.

¹⁴ Kissling, *Reliable*, 98.

¹⁵ Overholt, *Seeing*, 3-31.

Triumful iahvismului în Israel

Scena care ne preocupă în special este descrierea conflictului de pe muntele Carmel dintre Ilie și profeții lui Baal, la nivel uman, și respectiv dintre Iahve și Baal la nivel teologic (3Rg 18,21-39). Pasajul începe cu provocarea lansată de Ilie poporului Israel, provocare care nu lasă nici o umbră de îndoială cu privire la adevăratul motiv al disputei: alegerea pe care trebuie să o facă acest popor între Iahve și Baal, și, în consecință, între două sisteme de gândire (*worldview*) opuse – iahvism și baalism. Walter Brueggemann vede în această provocare un adevărat epitom al alegerii categorice la care suntem provocați pe parcursul întregului Vechi Testament.¹⁶ Surprinzător, provocarea nu produce reacția așteptată din partea poporului – un caz clar de „ologire”¹⁷, în opinia lui Ilie. Aceasta este clar o descriere ironică a mersului poporului Israel, pentru că șchiopătarea duce la un umblet dezordonat, stângaci. Este în același timp, însă, și un indiciu cu privire la nehotărârea care a dus la decăderea acestui popor. Faptul că poporul Israel reușește să răspundă în mod adecvat la provocare numai după ce adevăratul dumnezeu se manifestă teofanic dovedește că ceea ce este pus în balanță aici este de o extremă importanță. Este vorba de mersul viitor al acestei națiuni și automat de destinul către care se îndreaptă.

Realizând importanța alegerii care trebuie făcută, Ilie nu lasă la voia întâmplării răspunsul poporului. El propune întrecerea dintre cele două zeități aflate în discuție, întrecere care dă șansa acestor zeități să se auto-valideze, pentru că numai dumnezeul care dovedește că poate acționa este vrednic de a determina mersul viitor al acestui popor. Astfel, disputa amară dintre cele două sisteme religioase aduse în discuție – iahvism și baalism, – sugerată în prima parte a pericopei de conflictul dintre profetul Ilie și împăratul Ahab, ca reprezentanți ai celor două sisteme, evoluează în scena de față într-o dispută între divinități. Suspansul astfel creat permite „marginalizarea” împăratului Ahab și concentrarea atenției asupra lui Ilie, proponentul acestei competiții, și, în consecință, asupra a ceea ce reprezintă el.

¹⁶ Brueggemann, *Testimony*, 7.

¹⁷ DeVries, 1 Kings, 228.

Într-un articol care a devenit o adevărată afirmație programatică, Walter Brueggeman¹⁸ arată că literatura biblică în care este descrisă perioada monarhiei divizate dezvoltă două direcții ideologice: o primă direcție care susține ideea de monarhie și o a doua care reprezintă critica profetică adusă sistemului monarhic și reprezentanților lui. Interpretând din această perspectivă colecțiile de narațiuni profetice care vorbesc despre Ilie și despre Elisei, el notează:

Mai mult ca sigur că narațiunile, atunci când descriu „istoria” monarhiei, scot la iveală o criză epistemologică și formulează o alternativă epistemologică. Cu alte cuvinte, aceste narațiuni evidențiază o modalitate de cunoaștere, trăire și experimentare a realității. Mai mult, ele arată un model de participare la realitate, care se situează dincolo de orizontul și rațiunea controlului monarhic... Narațiunile zugrăvesc personaje impresionante, care cuturează țara, înfăptuind minuni spectaculoase și care, în general, dețin inițiativa în această manieră de redare a istoriei – inițiativă care, în mod normal, aparține exclusiv monarhilor.¹⁹

Evident, Brueggemann interpretează tensiunile evidente în istoria monarhiei, atribuite aici contrastului dintre iahvism și baalism, ca fiind dovada existenței a două sisteme ideologice concurente care au influențat alcătuirea acestei literaturi. Deși din punct de vedere istoric greu de dovedit, argumentul lui Brueggemann ne ajută să înțelegem existența unui contrast fundamental între sistemul religios oficial corupt, reprezentat în situația de față de Ahab și Izabela (profeții lui Baal sunt hrăniți la masa regală), și credința în Iahve, Dumnezeuul suveran, rămas prezent în conștiința poporului (probabil datorită centralității legământului ca și model de raportare la divinitate²⁰) în pofida detururilor idolatre repetate. Faptul că altarul este ridicat pe muntele Carmel constituie un indiciu în direcția aceasta deoarece acest munte este un loc de închinare care contrastează cu locurile de cult oficiale, ridicate de regii lui Israel.

Zădărnicia eforturilor profeților lui Baal, precum și incapacitatea lui Baal de a răspunde (18,25-29) sunt puse în contrast cu rugăciunea

¹⁸ Brueggemann, *Trajectories*.

¹⁹ Brueggemann, *Introduction*, 153-154.

²⁰ Cf. Oprean, *Suveranitatea*, 141-154; și Oprean, *Comuniune*, 103-116.

lui Ilie și cu răspunsul imediat dat de Iahve. Astfel, dincolo de întrebarea „cine este adevăratul dumnezeu?” contrastul aici este prezența lui Iahve și absența lui Baal. Acest contrast devine din ce în ce pronunțat, pe măsură ce batjocura lui Ilie la adresa lui Baal și a profeților lui se adâncește (18,27). Toate posturile în care acesta și-l imaginează pe Baal sunt, de fapt, descrieri ale unei divinități inaccesibile. Acesta este un indiciu clar că în viziunea iahvistă veridicitatea unei divinități este strâns legată de disponibilitatea acelei divinități, dovedită prin demonstrații de putere supranaturală

Rugăciunea lui Ilie leagă împreună trei preocupări distincte ale naratorului: reputația lui Iahve, promovarea iahvismului planurilor lui și bunăstarea poporului. Acestea sunt puse în contrast cu lipsa de viziune și slăbiciunea dovedite de împărat. În felul acesta, Ilie și tot ce reprezintă el (iahvismul) ies în evidență ca fiind varianta „mai bună.” Răspunsul lui Iahve la rugăciune este imediat și inevitabil. Focul în acest context este o manifestare teofanică, un semn al prezenței divine care demonstrează tuturor, odată pentru totdeauna, cine este adevăratul Dumnezeu. Reacția așteptată are în sfârșit loc – poporul, martor al confruntării dintre profeți și divinitățile pe care le reprezintă, afirmă în mod categoric autenticitatea lui Iahve ca unic Dumnezeu, și în proces, validitatea lui Ilie și legitimitatea poziției iahviste promovată de acesta.

Concluzie

Istoria lui Ilie începe în 3Rg 17 cu descrierea unui profet capabil să accezeze puterea divină în folosul lui personal sau pentru a salva pe cei care îl servesc. În 3Rg 18, însă, caracterizarea profetului primește dimensiuni cu totul noi. Aici el nu mai este un profet al miracolelor cu caracter privat, ci devine un adevărat *agent provocateur* în spațiul public, acționând în concordanță cu porunca divină, dar totodată stabilind el însuși parametrii desfășurării confruntării de pe muntele Carmel, cu o autoritate căreia nu i se pot opune nici profeții lui Baal și nici chiar împăratul Ahab. Cu alte cuvinte, în punctul culminant al povestirii, autoritatea profetului depășește și autoritatea politică și pe cea religioasă. Mai mult, faptul

că rugăciunea profetului este urmată de manifestarea teofanică cerută, sugerează că însuși Iahve confirmă statutul de autoritate pe care și-l abrogă Ilie și, în consecință, stabilește fără echivoc legitimitatea lui în fața poporului Israel; iar acolo unde profetul este legitim, mesajul promovat de acesta, iahvismul, este validat. Astfel, în pericopa examinată avem o dovadă clară a triumfului iahvismului în Israel. Punctul de vedere deuteronomic-iahvist, prevalat pe parcursul istoriei deuteronomiste ca și criteriu de evaluare a regilor israeliți, este aici premisa fundamentală de pe care ni se relatează evenimentele de la Carmel – un adevărat *world-view* al autorului acestui text.

Bibliografie:

- Avioz, Michael, The Book of Kings in Recent Research (Part I), în: Currents in Biblical Research 4.1 (2005), 11-55.
- Avioz, Michael, The Book of King sin Recent Research (Paert II), în: Currents in Biblical Research 5.1 (2006), 11-57.
- Beck, John A., Geography as Irony: The Narrative-Geographical Shaping of Elijah's Duel with the Prophets of Baal (1 Kings 18), în SJOT 17 (2003), 291-302.
- Brueggemann, Walter, An Introduction to the Old Testament: The Canon and Christian Imagination, Louisville, 2003.
- Brueggemann, Walter, Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel, în JBL 98.2 (1979), 161-185.
- Brueggemann, Walter, Testimony to Otherwise: The Witness of Elijah and Elisha, St. Louis, 2001.
- Campbell, A.F., Of Prophets and Kings: A Late Ninth-Century Document (1 Samuel 1–2 Kings 10), CBQMS 17, Washington, 1986.
- Childs, Brevard S., On Reading the Elijah Narratives, în Interpretation 34 (1980), 128-137.
- DeVries, Simon John, 1 Kings, WBC 12, Waco, 1985.
- De Pury, Albert, Römer, Thomas și Macchi, Jean-Daniel (ed.), Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes, Le Monde de la Bible 34, Geneva,

1996. În engleză: *Israel Constructs Its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, JSOTSup 306, Sheffield, 2000.
- Dietrich, Walter, *Prophetie im deuteronomistischen Geschichtswerk*, în Römer, Thomas C. (ed.), *The Future of the Deuteronomistic History*, BETL 147, Leuven, 2000, 47-65.
- Gray, John, *I and II Kings: A Commentary*, OTL, Philadelphia, 1970.
- Jobling, David, *The Sense of Biblical Narrative: Three Structural Analyses in the Old Testament (I Samuel 13-31, Numbers 11-12, I Kings 17-18)*, JSOTSup 7, Sheffield, 1978.
- Kissling, Paul J., *Reliable Characters in the Primary History: Profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha*, JSOTSup 224, Sheffield, 1996.
- Lemaire, A., *Vers l'histoire de la rédaction des livres des Rois*, în: *ZAW* 98 (1986), 221-236.
- Măcelaru, Marcel V., *Identitatea între povară și privilegiu. Reprezentări ale poporului sfânt în literatura deuteronomistă*, Cluj-Napoca, 2012.
- Mead, James K., *Elijah*, în: Arnold, Bill T. și Williamson, H.G.M. (ed.), *Dictionary of the Old Testament Historical Books*, Downers Grove, 2005, 249-254.
- Nelson, Richard Donald, *First and Second Kings*, IBC, Louisville, 1987.
- Neslon, Richard Donald, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, JSOTSup 18, Sheffield, 1981.
- Noth, Martin, *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, GK 18, Halle, 1943, 43-266*. Republicat: *Überlieferungsgeschichtliche Studien I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Tübingen, 1957, 1-110. În engleză: *The Deuteronomistic History*, trad. de J. Doull et al., JSOTSup 15, Sheffield, 1981.
- Oancea, Constantin, *Profetul Ilie și narațiunea despre secetă*, Religie/Studii Teologice, Sibiu, 2015.
- O'Brien, Mark A., *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*, OBO 92, Göttingen, 1989.
- Oprean, Daniel G., *Comuniune și participare: Reflecții teologice cu privire la dimensiunea spirituală a existenței*, Timișoara, 2011.

- Oprean, Daniel G., Suveranitatea lui Dumnezeu în istorie: Cheia eshatologiei biblice, în *Plērōma* 12.2 (2010), 141-154.
- Otto, Susanne, The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History, în: *JSOT* 27 (2003), 487-508.
- Overholt, Thomas W., Seeing Is Believing: The Social Setting of Prophetic Acts of Power, în *JSOT* 23 (1982), 3-31.
- Provan, Iain, W., Hezekiah and the Books of Kings: A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History, *BZAW* 172, Berlin, 1988.
- Roberts, J.J.M., Prophets and Kings: A New Look at the Royal Persecution of Prophets against Its Ancient Near Eastern Background, în Strawn, Brent A. și Bowen, Nancy R. (ed.), *A God So Near: Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*, Winona Lake, 2003, 341-354.
- Schering, Linda S. și McKenzie, Steven L. (ed.), *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, *JSOTSup* 268, Sheffield, 1999.
- Vriezen, Theodoor Christiaan și van der Woude, A.S., *Ancient Israelite and Early Jewish Literature*, trad. Brian Doyle, Leiden, 2005. În original: *Oudisraëlitische en vroegjoodse literatuur*, Ontwerpen 1, Kampen 2000.
- Weippert, H., Die 'deuteronomistischen' Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher, în: *Biblica* 53 (1972), 301-339.

„Ectenia” vaiurilor din Matei 23 ca sancționare a abuzului de putere al fariseilor

GEORGE COSMIN PIȚ*

This paper attempts to investigate whether the speech on the woes can be accepted in the way rendered by Matthew in Chapter 23. Matthew the Evangelist organizes his theological material he possesses or that he knows from his closeness experience of Jesus Christ. The Evangelist Matthew, emphasizing this discourse of the Saviour renders the importance of this message to the crowd and his disciples, but with reference to the scribes and Pharisees. Our Saviour continues a tradition and the evangelist Matthew puts it in writing, applying the woes uttered by our Saviour to the situation of his Church. In the woes of chapter 23 is criticized by Jesus the alternative route that the Pharisees used to propose to the people, through the authority they enjoyed. Beyond other testimonies regarding the Phariseism of the first century, that of the evangelist Matthew has as foundation the deepening of the theme of the woes from the human-divine perspective of Jesus Christ. The Orthodox tradition does not dispute the woes as they are broadly reported by the former publican, compared to the other Synoptics, but he sees in them a sign of our Savior's mercy as compared to the severity of the leaders who were possessed by the spirit of hypocrisy which paralyzes the opportunity to see in Him the Messiah. The Saviour teaches us one of the most current lessons in Matthew 23. It is the lesson about the dangers of the hypocritical attitude of the specialist in religion, the professional of the Scriptures.

Keywords: Pharisee, Gospel of Matthew, Woes, Power, Biblical Hermeneutic.

1. Natura sociologică a perspectivei lui Matei

„Feriți-vă de aluatul fariseilor” este o expresie tipică, aparținând Mântuitorului Hristos și cuprinde în ea întregul risc pe care și-l asumă cel care stă în proximitatea atmosferei ipocrite pe care fariseii o propagă. Cine au fost fariseii? ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι (Fapte 3, 6). O întrebare majo-

* Pr. Dr. George Cosmin Piț, Sibiu.

ră și răspunsul adecvat care ar rezolva problema se referă la activitățile zilnice ale fariseilor și sursa de existență a acestora. Teoria mai veche, că au fost artizani urbani, este foarte puțin probabilă, deoarece artizanii erau săraci, needucați și fără influență. Mai frecvent e adoptată teoria că fariseii au fost o mișcare laică a scribilor, un grup de savanți religioși și intelectuali care urmăreau să se substituie liderilor tradiționali și care au câștigat o mare autoritate asupra comunității.

Deși unii farisei au făcut parte din clasa care guverna, cei mai mulți farisei au fost funcționari inferiori, birocrați, judecători și educatori. Ei au avut un program pentru societatea evreiască și o influență mare asupra poporului, de aici și puternicul lor statut. Când a apărut posibilitatea, ei au căutat puterea, inclusiv cea politică. Acest lucru înseamnă că organizația lor nu poate fi privită ca o comunitate monahală sau ca o sectă retrasă care necesita un angajament total de la fiecare membru. Cel mai probabil că fariseii au fost legați de anumite credințe și practici și prin efortul de a influența schimbările sociale. În mod concret, o persoană nu a fost în primul rând un fariseu. Un membru al organizației fariseilor era dedicat familiei sale, rolului său în societate și locului de muncă, prietenilor și rețelei sociale din care făcea parte.

Bunăoară, în opera narativă a lui Iosif Flaviu, fariseii funcționează ca un grup cu interes politic care a avut propriile obiective pentru societate și a fost în mod constant angajat în activități politice pentru a le atinge, chiar dacă nu au reușit întotdeauna. Ei nu au avut putere politică direct ca grup și nu au fost în ansamblu membrii clasei de guvernare. Ei au fost o asociație intelectuală, corporativă, voluntară, care a urmărit în mod constant influența asupra clasei conducătoare din epocă. Iosif Flaviu dă multe mărturii despre puterea lor de influență: „cei care au fost cel mai mult împotriva lui [Ioan Hyrcanus] au fost fariseii, care sunt una dintre sectele iudeilor, așa cum v-am informat deja. Aceștia au atât de mare putere asupra mulțimii, că, atunci când spun ceva împotriva regelui sau împotriva marelui preot, acestea sunt considerate valabile până în prezent”¹.

¹ Flavius, *Antichități iudaice* II, cap. 13:10:5.

Un alt moment demn de menționat vine din vremea lui Alexandru, care, pe patul de moarte a sfătuit-o pe soția lui să facă pace cu fariseii, îndemnând-o „să se ducă la Ierusalim și să acorde fariseilor oarecare autoritate: lăudând cinstea care li se făcea, aceștia vor atrage bunăvoința poporului față de ea. I-a spus că fariseii aveau o mare influență asupra iudeilor și puteau să aducă ponoase celor care o urau și foloase celor care îi doreau binele. Mulțimea are deplină încredere în ei, dacă, din invidie, vorbesc pe cineva de rău”². Istoria, așa cum notează Emil Schürer, a confirmat decizia politică înțeleaptă a Alexandrei: „Alexandra (...) a fost un conducător cu frica lui Dumnezeu, în conformitate cu idealul fariseilor. De la începutul domniei sale, a luat-o fără ezitare pe linia fariseilor, a dat din nou putere legală ordonanțelor fariseice eliminate de pe vremea lui Ioan Hyrcanus. Pe parcursul anilor s-a dovedit că acești farisei erau adevărații conducători în teren. Alexandra a avut, într-adevăr numele de regent, iar fariseii au avut autoritatea”³.

Pentru că Iosif Flaviu descrie pe farisei ca cel mai important grup din partidele religioase, a fost firesc ca istoricii să încerce să conecteze acest grup la mișcarea care mai târziu a dominat scena religioasă evreiască, și anume iudaismul rabinic⁴. A. Edersheim crede că *evoluția fariseismului are trei etape: întâi un ordin privat, apoi un partid, ca la final să ajungă o direcție de gândire*. Fariseii erau preocupați de acest lucru, căci „privați de jocul politic imediat, ei descoperă puterea culturală și investesc în formarea tinerilor în școlile lui Șamai și Hillel și a altor numeroși învățători din Ierusalim”⁵. Astfel fariseul⁶ Pavel, persecutorul devenit apostol, a făcut o foarte bună școală, așa cum spune când se apără: „Dacă vor să dea mărturie, ei știu despre mine, de mult, că am trăit ca fariseu, în tagma

² Flavius, Antichități iudaice II, Cărțile XI-XX, 176.

³ Schürer, A History, vol. 1, Division 1, 309.

⁴ Sigal, The halakhah of Jesus, 3.

⁵ Pelletier, Les Pharisiens, 136.

⁶ Remarcabil este faptul că atunci când Pavel se prezintă, în conformitate cu Faptele Apostolilor, spune: Bărbați frați! Eu sunt fariseu, fiu de farisei. Pentru nădejdea și învierea morților sunt eu judecat! (Fapte 3,6). El este încă un fariseu (εγώ Φαρισαίος εἰμι). Acest lucru nu este o realitate trecută, ci prezentă.

cea mai riguroasă a religiei noastre” (Fapte 26,5). Fariseii au devenit interpreți cu autoritate ai Torei și deciziile lor au fost acceptate de către cei mai mulți oameni în Israel. V. Gheorghiu crede că Mântuitorul e drept și temperat când pune pe farisei la categoria buni de ascultat, dar nu de imitat: „poporul, în majoritatea lui ar fi fost gata să se desfacă de acești conducători și să nu le mai dea pe viitor nici o ascultare, dar această atitudine ar fi fost totuși precipitată și numai pe jumătate îndreptățită, de aceea Domnul vrea să fie și de această dată cumpătat și just față de ei”⁷.

2. Primul vai: împărăția cerurilor, planul lui Dumnezeu și liderii religioși care îl zădărnicesc

Concluzia părintelui André Scrima pe marginea conflictului dintre Iisus și farisei este relevantă pentru Matei 23: „se clarifică două linii de acțiune: proiectul lui Iisus, care urmărește lucrarea lui Dumnezeu și proiectul iudeilor, concretizat în năzuința de a-L ucide. Cele două se întâlnesc și se întrepătrund, rămân în legătură până la îmbinarea lor totală, la răstignire”⁸. În monografia lui, Garland afirmă: „cărturarii și fariseii sunt custozii revelației Vechiului Testament”⁹ având deci putere și autoritate să deschidă calea spre Împărăție printr-o corectă interpretare a Legii. Acești lideri obstrucționează voia lui Dumnezeu prin tradițiile proprii, deschizând piste false a căror finalitate nu este Împărăția lui Dumnezeu. Aceste victime ale vaiurilor, conform lui Origen, „n-au crezut în lucrurile care au fost spuse mai înainte de Lege și Profeți despre Hristos, dar închid ușa cu tot felul de dispozitive pentru a descuraja oamenii să intre. De asemenea, ei au trunchiat învățătura Sa, au negat toate profețiile despre El și au hulit fiecare minune”¹⁰.

Newport are două observații care stau în legătură reciprocă: prima este că iudeii încă îi acceptă pe cărturari și farisei ca și păzitori ai împără-

⁷ Gheorghiu, Matei, vol. III, 632.

⁸ Scrima, Comentariu, 95.

⁹ Garland, The Intention, 126.

¹⁰ Origen, în St. Thomas Aquinas, Catena Aurea (Golden Chain): The Gospel of Matthew, (The Catholic Primer's Study Guide Series), 489.

ției, iar a doua că aceștia în mod evident au autoritate asupra poporului și sunt stare să împiedice, în ochii autorului, accesul iudeilor în împărăția cerurilor¹¹. Autorii unei consistente lucrări, *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries* au un punct de vedere care lărgeste spectrul blocajului pe care îl reprezintă rabinii care au fost în concurență cu liderii tinerei Biserici creștine: „având în vedere că creștinii au fost adversari reali, istorici, a căror agendă a fost cunoscută de rabini, se pare rezonabil să fie inserate texte împotriva surselor creștine în pasajele rabinice care se ocupă cu probleme de litigiu între cele două părți (alegerea lui Israel, continuarea valabilității întregii Tore, unitatea lui Dumnezeu)”¹². Pe de altă parte, privind lucrurile din prisma argumentului că opera lui Matei e o „evanghelie bisericească”¹³, versetul 23,13 e considerat „o prelucrare eclezială”¹⁴ a ceea ce a spus Luca în 11, 52, unde cheia cunoașterii arată cunoașterea ca singura cheie pentru a deschide cerul. O cunoaștere corectă a cuvântului lui Dumnezeu este viața veșnică, dar acest lucru a fost luat de la oameni și înlocuit cu tradiții omenști, a căror interminabilă cazuistică „întuneacă adevărurile simple și esențiale din Lege”¹⁵. Zădărnicierea planului lui Dumnezeu este prezentat încă din Matei 4, unde oferta celui rău constă într-o inversare care stă în opoziție cu Împărăția lui Dumnezeu: „diavolul L-a dus pe un munte foarte înalt și I-a arătat toate împărățiile lumii și slavei lor”. De aceeași ofertă se apropie fariseii și cărturarii care susțin planul demonic prin blocarea accesului oamenilor la Hristos, căci cei ce merg pe calea fariseică ratează Împărăția, iar El a deschis calea mântuirii¹⁶. Un vai reperat în evanghelia după Toma este exact în acest ton: „Iisus a zis: Vai de farisei! Ei seamănă cu un câine care doarme în ieslea boilor: nici el nu mănâncă, nici pe boi nu-i lasă să mănânce”¹⁷. În concluzie, fariseii au făcut tot ce le-a stat în putere¹⁸ să închidă împărăția cerurilor.

¹¹ Newport, *The Sources and Sitz*, 134.

¹² Skarsaune and Reidar Hvalvik, *Jewish Believers*, 685.

¹³ Mihoc, *Aspecte*, în Păcurariu și Jivi (ed.) „Teologie, slujire, ecumenism”, 193.

¹⁴ Brown, Fitzmyer, Murphy, *Introducere*, 291.

¹⁵ Garland, *The Intention*, *Nov TSup* 52, 1979, 127.

¹⁶ France, Matei. *Introducere și comentariu*, Scriptum, Oradea, 2008, 396.

¹⁷ *Evanghelia după Toma*, 105.

¹⁸ Hendriksen subliniază un aspect important: „ar fi greșit să se tragă concluzia că

3. Fariseii au autoritate, caută întâietate, dar nu pot concura pe Dumnezeu

Fariseii vorbeau cu autoritate. Această autoritate era periculoasă pentru că se puteau impune puncte de vedere false în practica religioasă. Precizarea lui M. Remaud este un plus necesar în argumentarea de față: „dacă vrem să înțelegem iudaismul antic trebuie să știm că Scriptura era citită într-o tradiție (...). Tradiția orală avea autoritate(va dobândi din ce în ce mai multă în iudaismul fariseic) și se va numi Tora. (...) majoritatea evreilor din secolul I nu aveau acces direct la texte sacre propriu-zise: le cunoșteau cu interpretarea lor, iar distincția dintre Biblie și midrashul său, era pentru mulți de netrasat”¹⁹. Acest lucru ne ajută să plasăm cuvintele celui de-al treilea vai („Vai vouă, cărturarilor și fariseilor fățarnici! Că înconjurați marea și uscatul ca să faceți un ucenic, și dacă l-ați făcut, îl faceți fiu al gheenei și îndoit decât voi”) în contextul scripturistic iudaic contemporan cu Mântuitorul, experimentat de popor în cele două forme, cea scrisă și cea orală. Nolland ne asigură că dacă e luată singular, fraza „le place să stea în capul mesei la ospete” nu e o pretenție încărcată de vreo vină religioasă, dar când se alătură continuarea ce insinuează purtarea în sinagogă prevedem mai exact cadrul religios²⁰. Matei, prin singularizarea expresiei, intensifică acuzația: fariseii nu sunt satisfăcuți că sunt onorați cu întâietatea la mese, ci o caută mai departe în sinagogă și în agora²¹. Evanghelistul Matei surprinde aici ca vinovată atitudinea fariseilor și cărturarilor de a căuta obsesiv această întâietate, care își are sursa în orgoliu și slavă deșartă. Domnul Hristos a recomandat tocmai contrariul, anume de a ne feri să ocupăm în societate această primordialitate, ca ea să ne fie acordată de ceilalți, iar dacă nu, de către Dumnezeu, la momentul oportun.

Iisus spune că fariseii și cărturarii sunt mai puternici decât Dumnezeu, adică sunt în stare să zădărnicească planul lui Dumnezeu” (William Hendriksen, *Evanghelia după Matei*, 744).

¹⁹ Remaud, *Creștini și evrei*, 235.

²⁰ Nolland, *The Gospel of Matthew*, 926.

²¹ Gundry, *Matthew*, 457.

4. Iisus Hristos are adevărata și dumnezeiasca putere

Încă din finalul Predicii de pe munte, mulțimile, prezente și în debutul capitolului 23, constată că „El învață ca *unul care avea putere*, iar nu cum învățau cărturarii lor” (Mt 7, 29). Oamenii au o anumită teamă, crede U. Luz, pentru că Iisus învață cu ἐξουσία²², prin care se deosebește de toți rabi, părinții și învățătorii, căci nu Și-a ascuns autoritatea în spatele celei a lui Moise, așa cum se legitimau fariseii. Această putere e vizibilă în Hristos, putere ca a unui καθηγητής care nu a dat porunci ușoare, nici „nu e de crezut că Dumnezeu a venit pe pământ ca să țină un duios discurs de mătușă cumsecade”²³, ci dimpotrivă, cum corect a fost remarcat, „învățăturile morale din predica de pe munte, precum și porunca de a întoarce și celălalt obraz, considerate adesea un cod etic absolut impracticabil în viața din lumea reală, îi anunța pe creștini ceea ce trebuie să facă în scurtul interval de timp între lucrarea Sa în această lume și sfârșitul istoriei”²⁴. *Puterea și autoritatea cu care vorbea Mântuitorul au generat admirația audienței generale*. C.Bădiliță²⁵ numește mulțimile și ucenicii „aliați majori ai lui Iisus”, mai ales când e vorba de *denunțarea elitei lui Israel*. Iisus ar fi fost în opoziție cu anumiți farisei și cărturari nu doar din cauza conținutului învățăturii Sale, ci „din cauza popularității Lui în fața mulțimilor (Marcu 11,18; 12,12; 15,10)”²⁶.

5. Ipocrizia, cauza ce provoacă vaiurile

În Matei 23 expresia „fățarnicilor” rostită de Iisus înseamnă mai mult ca în vorbirea curentă²⁷. Ipocrizia nu este o rană care amenință numai această profesie sau această mișcare fariseică. Este o rană care amenință omenirea, în special pe cei ce sunt în exercitarea conducerii²⁸. În mul-

²² Luz, Predica de pe munte, 470.

²³ Pleșu, Parabolele, 286.

²⁴ Jaroslav Pelikan, Iisus, 34.

²⁵ Bădiliță, Matei, 335.

²⁶ Bird, The Case, 121.

²⁷ France, Matei, 395.

²⁸ Lanfranco, Fedrigotti S.D.B, The Multi-Layered , 87-127.

te texte intertestamentare „se condamnă ipocrizia celor două inimi, a celor două guri, două fețe (I Enoh 91, 4, Tesy Asher 3, 1-2; 4, 1-2, benj. 6, 5-7)”²⁹. Aspectele extreme ale ipocriziei sunt relevate într-un articol recent pe această temă: „această falsitate spirituală are și o manifestare contradictorie concretizată fie în grandoare, tupeu, lașitate, abuz, nerușinare, fie, din contră, în bunăvoință slugarnică și perfidă sau chiar lingușitoare când se pune problema de a dobândi beneficii”³⁰. Un autor care a scris despre Matei 23 crede că „principala problemă cu fariseii a fost că ei nu puteau înțelege cum Iisus ar putea merge la cei mai puțin riguroși religios decât au fost ei.”³¹.

6. Matei 23 – „ectenia” vaiurilor împotriva duhului fățarniciei. Vaiurile ebraice și cele grecești

Vai-ul, ca denunț profetic este de obicei adresat persoanelor ce dețin puterea și influența, venind ca o anunțare a judecății împotriva acestora: „cu cele șapte vaiuri, Matei accentuează punctele de conflict între creștinii proveniți dintre iudei și puternica mișcare rabinică a acelor vremuri”³². Iisus în capitolul 23 *trece de la vai la vai, un vai chemând pe altul*. Polemica descrie pe farisei și cărturari ca pe niște oameni cu inima tare: „sunt gata să sufere rigori spirituale mortificatoare, dar totuși nu sunt productivi. Cum se poate aceasta?”³³, se întreabă exegeții. Strategia oponentilor era să-L prezinte negativ pe Iisus, evaluând ca deviantă calea Sa. Situația iudeilor care credeau în Hristos era grea. Logica ce încurajează este că greul se va sfârși, iar persecutorii de azi se vor confrunta pe viitor cu judecata lui Dumnezeu: „credința că cei răi vor fi pedepsiți prin chinuri a servit la consolarea grupului asupra că dușmanii lor se vor confrunta cu pedepse și astfel se va restabili încrederea în drepta-

²⁹ Keener, The Gospel of Matthew, 233.

³⁰ Cosma, Solidaritatea, 43.

³¹ Camp, Woe to you, <http://etheses.whiterose.ac.uk/3551/1/398625.pdf> (25 martie 2014).

³² Daniel J. Harrington S.J., The Gospel of Matthew, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1991, 327.

³³ Davies, Allisson, The Gospel, 258.

tea lui Dumnezeu. Schema eshatologică a lui Matei poate fi explicată într-un mod similar³⁴. Cele șapte vaiuri din 23,13-36 recapitulează și consolidează aproape fiecare acuză făcută de Matei împotriva fariseilor: „portretul celor vinovați e construit pe comentariul Său asupra stilului liderilor din versetele 23, 2-12, printr-o serie de vaiuri care încep cu strigătul *oṽai ṽmīv*. Cărturarii și fariseii sunt duplicitari, predica și practica, cuvântul și fapta nu pot fi aliniate în viețile lor”³⁵.

Vaiurile sunt acuze care stabilesc temele atacului asupra legitimității și competenței rivalilor bisericii lui Matei, rivali care conduc comunitatea evreiască: „furioasa denunțare: Vai vouă, cărturarilor și fariseilor fățarnici! *devine un veritabil refren* în diatriba ce urmează”³⁶.

Matei folosește tradiția biblică a denunțării publice găsită frecvent la profeți³⁷. E posibil ca vaiurile să fi fost adaptate din literatura ebraică de înțelepciune. Vaiurile erau, asemenea fericirilor, un gen literar contemporan lui Hristos. Dacă ne referim și la contrastele retorice ale vaiurilor grecești, la discrepanța dintre aparență și realitate care era luată în vizor, putem observa modul în care acest tip de critică a ipocriziei a fost transformat într-o polemică care servește comunității lui Matei: „amenințarea sarcastică (umpleți măsura părinților voștri) evidențiază contrastul între modul evreiesc de viață și modul creștin de viață, care, în conformitate cu Matei, îndeplinește Scriptura. Acest ton sarcastic, urmat de amenințarea din v. 36, de lamentarea din v. 37-39, și de discursul eshatologic (cap. 24-25) invocă hotărârea eshatologică drept soluția definitivă a conflictului”³⁸. Vaiurile din textele retorice grecești au fost evaluate de Lief E. Vaage³⁹ și, comparându-le cu vaiurile nou-testamentare, a descoperit în ambele categorii de vaiuri un *accent al celui vizat de vaiuri pe supralicitarea aparenței în raport cu realitatea*. El arată modul în care acest tip de critică a orbirii umane a fost transformat într-o polemică care servește pentru a

³⁴ Sim, *The pacifist*, vol 67.

³⁵ Kupp, *Matthew's Emmanuel*, 92.

³⁶ Evans, *Matthew*, 393.

³⁷ Am 5 și 6, Is 5, 10,28,29,30, Mih 2.

³⁸ Saldarini, *Delegitimation*, 679–680.

³⁹ Vaage, *The Woes*, 603 și 605.

corecta abaterile comunității lui Matei. Cele enumerate în denunțul lui Iisus au fost rostite în decursul vremii și de alți învățători din tradiția rabinică: „e important, când citim Matei 23 să fim atenți la audiența căreia i-a fost adresat textul și la retorica uzitată. Audiența nu e tot Israelul, ci o parte din el. Cu scopuri omiletice, putem extinde audiența la întreaga rasă umană sau la Biserica creștină. Retorica este a unui profet evreu care vorbește întotdeauna în interiorul poporului său, niciodată în afara lui”⁴⁰.

7. „Vai vouă!” – o formulă exorcistă, de respingere a răului?

Fariseii s-au simțit *atacați de acest tip de putere pe care o exercita Hristos în călătoria Lui prin Israel*. Santiago Guijarro⁴¹ pune câteva semne de întrebare: „de ce erau exorcismele lui Iisus atât de importante și periculoase pentru acuzatorii săi? Cine erau acei acuzatori? Ce valori sociale sau granițe au fost încălcate în activitatea scoaterii demonilor?” Importanța acordată exorcismelor lui Iisus de acuzatorii săi e ceva foarte izbitor pentru un cititor modern, cel mai probabil pentru că nu avem experiența posedării demonice și a exorcismelor la fel ca cei din antichitate. O analiză atentă a tradiției Evangheliei arată că exorcismele au fost o parte esențială a activității lui Iisus. Exorcismele lui Iisus amenințau însă stabilitatea ordinii sociale. Fariseii înșiși erau în mare cumpănă după procesul purificator al vaiurilor lui Hristos din Matei 23. *Ei au fost expuși public (de fapt aceasta era și intenția lui Iisus) într-o astfel de măsură, încât mulțimile, dar mai ales ucenicii, au fost edificați că nu trebuie să intre în contact cu ei.*

Folosirea excesivă a expresiei „vai”, o expresie de uz profetic, șochează pe cititorul capitolului 23 din Evanghelia lui Matei. Nu în toate cazurile unde apare cuvântul „vai” e vorba de o alungare a ceva rău, dar contextul este foarte important pentru desemnarea sensului în care a fost declamat. Vai-ul este prevestirea „marii dureri pentru pedepsele dumnezeiești ce vor veni peste cei nelegiuți”⁴². Invectiva și acuzațiile aruncate cărturarilor și fariseilor sunt similare cu cele găsite la proroci,

⁴⁰ Harrington S.J., *The Gospel of Matthew*, 330.

⁴¹ Guijarro, *The Politics*, 124.

⁴² Mircea, *Dicționar*, 550.

și corespund unui gen literar contemporan, care era obișnuit în iudaismul (de exemplu, la Qumran) și, de asemenea, în elenism. Aceste vaiuri i-au pus pe creștini în gardă împotriva atitudinilor incompatibile cu Evanghelia (23,8-12). Vaiurile nu sunt o selecție aleatorie de plângeri, ci o serie structurată dedicată unor aspecte cheie ale rolurilor de călăuzire în comunitatea evreiască exercitată de farisei. În cele din urmă vaiurile sunt, asemenea parabolelor și exorcismelor, o sămânță aruncată de Hristos-Cuvântul în sufletul fariseilor: „El (Hristos) știa despre conducătorii iudeilor că Îl urăsc, pentru că vorbește pe față despre răutatea lor: Pe voi lumea nu poate să vă urască, dar pe Mine Mă urăște, pentru că Eu mărturisesc despre ea că lucrurile ei sunt rele. (Ioan 7, 7)”⁴³. Brant Pitre numește cele 7 vaiuri, „vaiurile mesianice”⁴⁴. Mesianitatea vaiurilor constă, pe de o parte în continuarea unei tradiții găsite la profeții Vechiului Testament, iar în al doilea rând în capacitatea acestor cuvinte aspre de a fi salvatoare pentru ascultători. În fapt, criticile dure, rostite public, asemenea exorcismelor de la slujbele de obște de azi (îndeosebi la mănăstiri), au menirea de a pune în gardă pe martori, în cazul capitolului 23, mulțimile și ucenicii (v.1): „Mulțimile mulțumeau lui Dumnezeu, că niciodată nu s-au arătat așa lucruri în Israel, în vreme ce fariseii huleau pe Iisus, zicând că scoate dracii cu mai marele dracilor—cu alte cuvinte, că e în înțelegere cu dracii –, că chiar El are drac. E știută lupta pe care o duceau fariseii împotriva lui Iisus, fiindcă Iisus scotea poporul de sub exploatarea fariseilor și cărturarilor. E știută și osânda pe care le-o vestea Iisus, „cărturarilor și fariseilor fățarnici” și „vaiurile” care-i așteptau”⁴⁵. Pașii care generează și care urmează vaiurile sunt descriși de Saldarini astfel: „Astfel de polemici sunt normale în disputele religioase și politice. Epitetele și cuvintele utilizate de Matei au multe paralele în cercurile politice și de-a lungul istoriei. Disidenții și sectele se abat și în cele din urmă sunt alungate sau se rup depărtându-se de comunitatea normativă mai mare, apoi au pretenția de a fi adevărații

⁴³ Stăniloae, Chipul, 144.

⁴⁴ Pitre, Jesus, 29.

⁴⁵ Boca, Cuvinte, 67.

gardieni ai tradiției atacând puterea dominantă ca fiind rea, înșelătoare și, într-un cuvânt, falimentară”⁴⁶. A reușit Mântuitorul să alunge demonii fățarniciei?

Reușita unui astfel de demers, cum este capitolul 23 (*ectenیا exorcismelor*) rămâne o chestiune de discutat. Pe câți dintre farisei i-a câștigat Mântuitorul? În orice caz, unii din „eresul fariseilor” (FAp 15,5) au luat cu siguranță calea Bisericii după Cincizecime.

8. Patru tipuri de abuz identificate la farisei

I. Abuzul de garderobă pentru demonstrarea evlaviei. Matei 23,5 acuză pe farisei de abuzul de τὰ κράσπεδα, abuz care contrastează cu tonul echilibrat al poruncii lui Dumnezeu: „Vorbește fiilor lui Israel și spune-le să-și facă ciucuri la poalele hainelor lor din neam în neam, iar pe deasupra ciucurilor de la poalele hainelor să pună un șiret de mătase violetă. Și va fi că-n ciucurii aceștia vă veți uita spre a vă aduce aminte de toate poruncile Domnului ca să le pliniți și spre a nu mai rătăci după cugetele voastre și după ochii voștri, într-una care voi vă desfrânați urmându-i” (Num 15,38-39)⁴⁷. Franjurii dădeau un aer mai mare de sfințenie purtătorului. Acest element era un semn de a aminti evreului de porunci. Afișajul ostentativ al ținutei formale consta în parada franjurilor de pelerine (paralela de la Mc 12,38: „Luați seama la cărturari cărora le place să se plimbe în haine lungi și să li se plece lumea în piețe”).

Această acuzație este destul de comună în literatura rabinică, fiind incriminate etalarea mantiilor la care au fost atașate aceste franjuri. Mărimea franjurilor era o problemă de dezbateri, căci școala lui Șamai prescria unii mai lungi decât școala lui Hillel⁴⁸. În Sotah 22b, Rabbi Nahman ben Isaac denunță păcatul celor care se înfășoară cu pelerine pentru a arăta în exterior evlavie. Astfel demonstrația exterioară a poziției

⁴⁶ Saldarini, *Delegitimation*, 679–680.

⁴⁷ Tresmontant, *Evangile*, 447: „Desfrânarea, în limbajul vechiului profetism iudaic este actul prin care duhul este întors de la Cel ce este și dirijat spre divinitățile făcute de mâini omenești, pentru a se prosterna înaintea lor”.

⁴⁸ France, *Matei*, 393.

oficiale e adesea condamnată de rabini⁴⁹. Astfel ben Azzai spune: „Este mai ușor să propovăduiești în lume decât să înveți în prezența a doi bărbați împachetați în pelerine”. Matei îi folosește pe cărturari și farisei ca exemple negative, pentru a putea defini mai clar ce este un adevărat conducător spiritual. Puterea și statutul de lideri sunt portretizate grafic (v. 4-7: ei impun sarcini, poartă însemne speciale, vor poziții privilegiate și caută onoarea publică). Cărturarii și fariseii au făcut filacteriile foarte vizibile, căutând o faimă proporțională cu mărimea lor. Mesajul mateian din 23,5 este următorul: este bine să excelezi în pietatea reală, dar nu trebuie să cazi în spectacol exterior, nu pune masca ipocriziei pentru a face mai mult zgomot decât este necesar sau pentru a exterioriza idei și sentimente bune. Altfel zis își lătesc filacteriile, dar inimile lor sunt înguste, lipsite de dragostea de Dumnezeu și de oameni.

II. Abuzul de scripturile sfinte. O discuție despre abuzul de „Scripturi” merită intercalată în acest context, mai ales că în Matei 23 este evident incriminat acest abuz. Ipocrizia este un element devastator în personalitatea unor experți profesioniști ai Torei și ai religiei iudaice, așa cum erau fariseii. După distrugerea Templului, cercetarea și studiul Torei a devenit ritualul central în iudaism: „cultul templului a fost direcționat în studiul Torei”⁵⁰. Acest fapt e de importanță capitală când gândim atitudinea fariseilor în acea epocă, bazată pe bogata lor cunoaștere a Legii, precum și a explicărilor ei date de bătrâni. *Fariseii căutau să obțină puterea prin interpretarea cu autoritate a Torei, nu prin cultul Templului.* Fariseii fac în așa fel ca „fărădelegile lor să fie dezvinovățite prin necesitate politică, masca justiției, masca prevederii înțelepte, prin dorința de a preveni un rău mai mare prin îngăduirea unui rău mai mic”⁵¹. Iudaismul, ca religie a cărții, se conduce după Legea lui Moise, iar acest profund respect față de Scripturi s-a transmis și în creștinism. Comunitatea qumranită a ridicat obiecții cu privire la conceptul fariseic de a construi

⁴⁹ Weinfeld, *The Charge*, 56.

⁵⁰ Overman, *Matthew's Gospel*, 68.

⁵¹ Briancianinov, *Experiențe*, 343.

un gard în jurul Torei, gard gândit pentru a proteja Tora și pentru a o face relevantă pentru o generație nouă! Acest obiectiv a fost distorsionat și Tora s-a transformat într-o povară foarte grea și inaccesibilă. O expresie relevantă pentru ceea ce devenise Tora în acea epocă e cea de „cisternă cimentată”⁵², adică un izvor curat, dar atât de incompetent păzit să nu se altereze, că nimeni din cei însetați nu se mai putea bucura de el.

III. Abuzul de jurămintе. Cuvântul ὁμολογία înseamnă *a jura, a afirma, a promite, a amenința cu jurământ*. A jura apare în trei capitole la Matei: 5, 23, 26. Chestiunea abuzului popular al jurămintelor a mai fost problematizată la Matei în 5,33-37, iar în Mt 26 citim despre două atitudini total diferite față de jurământ. În capitolul 23 e prezentată însă învățătura deviantă despre jurământ a acestor călăuze oarbe. În al treilea vai (16-22) vedem un triplet sonor care atacă mai direct teologia fariseică, din cauza acuzei specifice la adresa cazuisticii în utilizarea jurămintelor (v.16-19)⁵³. Este condamnată utilizarea neglijentă a jurămintelor, adaptarea jurământului la chestiuni domestice. Tertipurile referitoare la aceste practici sunt analizate concret: jurământul pe templu, pe altar, pe cer, mai bine zis invocarea în jurământ a acestor realități spirituale. Dezbaterea asupra teologiei jurământului a adus multe precizări în diferite epoci, atât în păgânism, creștinism sau iudaism. În elenism critica jurământului este foarte răspândită. Omul trebuie de la sine să fie demn de încredere și nu legat printr-o autoritate heteronomă. Alți autori, în anumite limite, proclamă acceptarea jurământului: „mi se pare evident faptul că oamenii ar trebui să depună jurământ numai în privința lucrurilor exterioare, aflate sub incidența simțurilor și despre care pot susține adevărul cu acea convingere a evidenței pe care ți-o conferă simțurile exterioare: am auzit, văzut, vorbit, primit, dat sau nu am auzit etc.”⁵⁴ A jura presupunea într-o formă oarecare profanarea numelui lui Dumnezeu, de aceea formula „cel ce se jură pe cer se jură pe tronul lui Dum-

⁵² Pelletier, *Les Pharisiens*, 136.

⁵³ Robertson, *The Pharisees*, 142-143.

⁵⁴ Mendelssohn, *Ierusalim*, 61.

nezeu” este „o formulă preferată pentru a evita folosirea numelui lui Dumnezeu în jurăminte”⁵⁵.

IV. Abuzul culinar evidențiat de o hiperbolă orientală. Al doilea contrast al vaiului al patrulea (Călăuze oarbe care strecurați țânțarul și înghițiți cămila!) e prezentat printr-un exemplu de hiperbolă orientală. Meticulozitatea evreului la filtrarea vinului și a lichidelor era recomandată oricum, căci riscul prezenței musculițelor și țânțarilor era mare, dar dacă aceeași persoană trece imediat la înghițirea cămilei, contrastul vizat de Mântuitorul a avut efect pentru ascultători. În originalul aramaic țânțarul (qalma) și cămila(qamla) formează un joc de cuvinte⁵⁶, fiind cel mai mică și cea mai mare vietate cunoscută pe vremea aceea. Cămila era un animal necurat (Lev 11,4; Deut 14,7)⁵⁷ și nu era mâncat de evrei.

O precizare talmudică susține: Cel care a ucis un purice în ziua de sabbat este la fel de vinovat ca și cum ar fi a ucis o cămilă⁵⁸. Cu siguranță oamenii nu-și puteau reține râsul la această inconsecvență palpabilă a fariseilor care a fost evidentă pentru cei prezenți. Ironia, mizând pe contrastul în mărime dintre cele două ființe, are în vedere pe cei care nu acordă importanță adevăratelor probleme. Oricum, ambele specii sunt necurate pentru evreu și nu pot fi consumate. Este absolut normal să strecuri lichidele, dar apare absurditatea atunci când acești ipocriți sunt gata să introducă în stomac o cămilă. Accentul de fapt e pus pe grotescul ilustrației. Aceasta e „lovitura finală a ridicolului”⁵⁹, un exemplu luat din hiperbolizarea utilizată în discursul popular. Prin apelul la țânțar și cămilă, mesajul lui Iisus este că fariseii stăpânesc perfect și corect cele nesemnificative, dar cad examenul când e să respecte punctele tari ale

⁵⁵ Luz, Predica, 230.

⁵⁶ Gundry, Matthew, 464.

⁵⁷ „Toată vietatea ce se târâște pe pământ este spurcată pentru voi; să n-o mâncați” (Lev 11,41) și „Dar și din cele ce-și rumegă mâncarea, sau își au copita despicată sau împărțită în două, nu veți mânca pe acestea: cămila, pentru că aceasta-și rumegă mâncarea, dar copita n-o are despicată; aceasta e necurată pentru voi” (Lev 11,4).

⁵⁸ Jerusalem Talmud, Shab. 107, <http://www.studylight.org/language-studies/difficult-sayings/print.cgi?a=419> (14 august 2015).

⁵⁹ Brown, Fitzmyer, Murphy, Introducere, 293.

Legii. Acum îi numește astfel pentru că s-au ferit de țăntar și s-au făcut prieteni cu cămila: „cămila servește în cazul prezent ca o icoană a celor mai grele și spurcate păcate (...) Domnul le face în legătură cu strecurarea țăntarului, pe care nu voiau să-l înghită, reproșul greu că înghit cămila (...) ei nu văd ceea ce fac, cel ce nu vede este orb. Cum un orb nu poate conduce pe alții, le spune călăuze oarbe”⁶⁰.

9. O paralelă patristică la Matei 23: imnul 58 al sfântului Simeon Noul Teolog. Vaiurile aplicate la teologii din secolul 21

Arhiepiscopul B. Krivochein și ieromonahul A. Golitzin, doi remarcabili exegeți ai sfântului Simeon Noul Teolog (949-1022) au arătat cu insistență în studiile lor că Imnul 58 din Imnele iubirii dumnezeiești, în ton cu Matei 23, este o oglindă pe care Simeon a așezat-o nu doar în fața contemporanilor săi, ci *valabilitatea acestui text se extinde la toate generațiile de teologi sau specialiști ai textelor sacre*. Atitudinea egumenului Simeon demonstrează pe de altă parte că Biserica nu rămâne niciodată fără „oameni cu duh proorocesc, care vor lupta împotriva acestor rele, care vor fi prigonți pentru râvna lor”⁶¹. Ne frapează similitudinea textelor pe care le avem în vedere. Fariseii s-au așezat abuziv în scaunul lui Moise: „cărturarii și fariseii au șezut în scaunul lui Moise; Deci toate câte vă vor zice vouă, faceți-le și păziți-le; dar după faptele lor nu faceți, că ei zic, dar nu fac” (Matei 23, 2-3).

Aluzia imnului la fariseii de odinioară e bine conturată în corpul textului imnului 58: „nu puneți nici un preț pe chipul Meu, care Îmi este scump, ca să-l curățiți și împodobiți cu sânge și lacrimi și os-teneli, prin care vă arătați Mie și tuturor în mod clar oameni raționali și dumnezeiești, vă asemănați cu adevărat cu niște morminte putrezite, *ca fariseii de odinioară*, cum am spus atunci muștrând nebunia lor”⁶².

⁶⁰ Gheorghiu, Sf. Evanghelie, 646.

⁶¹ Krivocheine, În lumina, 362.

⁶² Sfântul Simeon Noul Teolog, Imnele, 704. Simeon observă critic în alt text, Cateheza 28, intitulată Căință, lumină, preoție, cum istoria se repetă 1000 de ani mai târziu, modificându-se doar persoanele și scaunele, nu și atitudinea: „ne aruncăm pe locurile

Accentul cel mai dur al imnului 58 arată durerea acută a autorului: „dar, de frumusețea sufletului miresei lui Hristos, care dintre noi, preoții se îngrijește? Arată-mi pe unul și mă mulțumesc cu el”⁶³. Ca și în Evangheliile, la sfântul Simeon, factorul religios domină întotdeauna asupra celui politic și social⁶⁴. În funcție de calitatea și sinceritatea evlaviei se ordonează celelalte dimensiuni ale societății și ale omului în particular. Lipsa evlaviei lăuntrice, fariseismul, nesocotirea săracilor sunt pilonii pe care Simeon își așează discursul în imnul 58. S-a afirmat pe bună dreptate că egumenul de la Mănăstirea Mamas din Constantinopol *nu se ridică contra episcopatului în sine, ci împotriva abuzurilor unor reprezentanți ai acestuia*. Sarcina lui Simeon e una dificilă, dar are de partea sa Scriptura care spune că „cel duhovnicesc judecă toate” (1Cor 2, 15). A. Golitzin surprinde exagerările unor exegeți ai operei simeoniene care susțin cu forță că relația dintre viața interioară, spirituală a credinciosului și structurile exterioare ale bisericii instituționale par să fi fost cel mult firave, în scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog, însă în opera acestui sfânt, Biserica nu a fost niciodată contestată ca realitate eshatologică și existență istorică în formele instituționale primite de la Apostoli.

Concluzii

Se aduc în acest articol obiecții cu privire la conceptul fariseic de a construi un gard în jurul Torei, gard gândit pentru a proteja Tora și pentru a o face relevantă pentru o generație nouă. Acest obiectiv a fost distorsionat de farisei prin abuz de putere și Tora s-a transformat într-o povară foarte grea și inaccesibilă.

Astfel, se poate spune că Fariseii au fost o mișcare laică a scribilor, un grup de savanți religioși și intelectuali care urmăreau să se substituie

sfinte și urcăm pe scaunele apostolilor, și, ceea ce este mai grav, cumpărăm cei mai mulți, fără frică de Dumnezeu, preoția cu bani, și căutăm, noi, cei ce nici n-am fost niciodată miei, să stăm ca păstori în fruntea turmei”, în Sfântul Simeon Noul Teolog, Cateheze, Scrieri II, 299.

⁶³ Sfântul Simeon Noul Teolog, Imnele iubirii dumnezeiești, 703.

⁶⁴ Krivocheine, În lumina, 165.

liderilor tradiționali și care au câștigat o mare autoritate asupra comunității. Fariseii nu au avut putere politică direct ca grup și nu au fost în ansamblu membrii clasei de guvernare. Ei au fost o asociație intelectuală, corporativă, voluntară, care a urmărit în mod constant influența asupra clasei conducătoare din epocă. Evoluția fariseismului are trei etape: întâi un ordin privat, apoi un partid, ca la final să ajungă o direcție de gândire. Acești lideri obstrucționează voia lui Dumnezeu prin tradițiile proprii, deschizând drumuri false a căror finalitate nu este Împărăția lui Dumnezeu. Un vai reperat în evanghelia după Toma este exact în acest ton: „Iisus a zis: Vai de farisei! Ei seamănă cu un câine care doarme în ieslea boilor: nici el nu mănâncă, nici pe boi nu-i lasă să mănânce”.

Dificultatea împlinirii tuturor tradițiilor meticuloase, prin aberația celor pretinse, reiese din Matei 23, chiar în debutul capitolului, ca prim abuz pe care îl exersau fariseii. Iisus învață cu ἐξουσία, prin care se deosebește de toți rabi, părinții și învățătorii, căci nu Și-a ascuns autoritatea în spatele celei a lui Moise, așa cum se legitimau fariseii. Această putere e vizibilă în Hristos, ca un καθηγητής care nu a dat porunci ușoare, ba dimpotrivă. Puterea și autoritatea cu care vorbea Mântuitorul au generat admirația audienței generale.

Vaiurile erau, asemenea fericirilor, un gen literar contemporan lui Hristos. Dacă ne referim și la contrastele retorice ale vaiurilor grecești, la discrepanța dintre aparență și realitate care era luată în vizor, putem observa modul în care acest tip de critică a ipocriziei a fost transformat într-o polemică care servește comunității lui Matei. Folosirea excesivă a expresiei „vai”, o expresie de uz profetic, șochează pe cititorul capitolului 23 din Evanghelia lui Matei. Nu în toate cazurile unde apare cuvântul „vai” e vorba de o alungare a ceva rău, dar contextul este foarte important pentru desemnarea sensului în care a fost declamat. Vaiul este prevestirea mării dureri pentru pedepsele dumnezeiești ce vor veni peste cei nelegiuiți. Puterea și statutul de lideri sunt portretizate grafic în Matei 23 (v. 4-7: ei impun sarcini, poartă însemne speciale, vor poziții privilegiate și caută onoarea publică). Cărturarii și fariseii au făcut filacteriile foarte vizibile, căutând o faimă proporțională cu mărimea lor.

Imnul 58 al sfântului Simeon Noul Teolog, în ton cu Matei 23, este o oglindă pe care Simeon a așezat-o nu doar în fața contemporanilor săi, ci valabilitatea acestui text se extinde la toate generațiile de teologi, specialiști ai textelor sacre. În funcție de calitatea și sinceritatea evlaviei se ordonează celelalte dimensiuni ale societății și ale omului în particular. Lipsa evlaviei lăuntrice, fariseismul, nesocotirea săracilor, sunt pilonii pe care Simeon își așează discursul în imnul 58. Sfântul Simeon nu se ridică contra episcopatului sau preoției în sine, ci împotriva abuzurilor unor reprezentanți ai acestora.

A reușit Mântuitorul să alunge demonii fățarniciei? Reușita unui astfel de demers, cum este capitolul 23 (ectenția exorcismelor) rămâne o chestiune de discutat. Pe câți dintre farisei i-a câștigat Mântuitorul? În orice caz, unii din „eresul fariseilor” au luat cu siguranță calea Bisericii după Cincizecime.

Bibliografie:

- *** Evanghelia după Toma, Traducere din limba coptă, studiu introductiv și note de Gustavo-Adolfo Loria-Rivel, Ediție îngrijită de Ioan-Florin Florescu, Editura Polirom, 2003.
- Bădiliță, Cristian, *Evanghelia după Matei, Introducere, traducere, comentariu și note patristice* de Cristian Bădiliță, Curtea Veche, București, 2009.
- Bird, Michael F., *The Case of the Proselytizing Pharisees?—Matthew 23.15*, în *Journal for the Study of the Historical Jesus (JSHJ)*, 2.2, 2004.
- Boca, Ieromonah Arsenie, *Cuvinte vii*, Charisma, Deva, 2006.
- Camp, Greg Alan, *Woe to you, Hypocrites! Law and Leaders in the Gospel of Matthew*, Sheffield, 2002, <<<http://etheses.whiterose.ac.uk/3551/1/398625.pdf>>>, (25 martie 2014).
- Cosma, Pr. Sorin, *Solidaritatea umană și comunicarea prin cuvânt* (orientări, dezorientări, conflicte și tensiuni), în *Ortodoxia*, nr. 2, 2013, București.
- Craig A. Evans, *Matthew (New Cambridge Bible Commentary)*, Cambridge University Press, 2012.

- David D. Kupp, *Matthew's Emmanuel: Divine Presence and God's People in the First Gospel*, Cambridge University Press, 1996.
- Davies, W.D., Allison, Dale C., *The Gospel According to Saint Matthew*, T and T Clark International, London-New York, 2004, vol. 3 (cap. 19-28).
- Fedrigotti, Fr. Lanfranco M. S.D.B, *The Multi-Layered Meaning of "Hypocrisy" in the Gospels*, în *Theology Annual* 25 (2004).
- Flavius, Josif, *Antichități iudaice II, Cărțile XI-XX, De la refacerea templului până la răscoala împotriva lui Nero*, Traducere, note și indice de nume de Ion Acsan, Ed. Hasefer, București, 2012.
- France, R.T., *Matei. Introducere și comentariu*, Scriptum, Oradea, 2008.
- Garland, David E., *The Intention of Matthew 23*, *Nov TSup* 52, 1979.
- Golitzin, Ieromonah Alexander, *Trupul lui Hristos: Sfântul Simeon Noul Teolog despre viața duhovnicească și Biserica ierarhică*, Qiqajon Press, Monastero di Bose, 2002, în *Sfântul Simeon Noul Teolog, Cateheze, Scrieri II, Studiu introductiv și traducere: diac. Ioan I. Ică jr.*, Editura Deisis, 2003.
- Gheorghiu, Dr. Vasile, *Sf. Evanghelie după Matei cu comentariu*, Editura Autorului, vol. III, Cernăuți, 1933.
- Harrington S.J, Daniel J., *The Gospel of Matthew*, Sacra Pagina, Michael Glazier, 2007
- Harrington S.J., Daniel, J. *The Gospel of Matthew*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1991.
- Keener, Craig S., *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary*, William B. Eerdmans Publishing Co. Publication, 2009.
- Krivocheine, Arhiepiscopul Basile, *În lumina lui Hristos-Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022), Viața, spiritualitatea, învățătura*, traducere Pr. Dr. Vasile Leb și Ierom. Gheorghe Adam, EIBMBOR, București, 1997.
- Luz, Ulrich, *Predica de pe munte (Matei 5-7)*, traducere în românește de Ligia Taloș și Romeo Popa, ediție îngrijită și prefăcută de Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian Tofană, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011.
- Mihoc, Pr. prof. Univ. Dr. Vasile, *Aspecte ale spiritualității comunității mateiene în lumina textelor și a trăsăturilor specifice primei Evan-*

- ghelii, în M. Păcurariu și A. Jivi (ed.) „Teologie, slujire, ecumenism”, Sibiu, 1998.
- Mircea, Dr. Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Tipărit cu binecuvântarea P.F. Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.
- Newport, Kenneth G. C., *The Sources and Sitz im Leben of Matthew 23*, Sheffield Academic Press, 1995.
- Nolland, John, *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Michigan, Paternoster Press, 2005.
- Origen, în St. Thomas Aquinas, *Catena Aurea (Golden Chain): The Gospel of Matthew*, (The Catholic Primer's Study Guide Series).
- Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik, *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*, Hendrickson, Publishers, Inc. Peabody, Massachusetts, 2007.
- Pelletier, Marcel, *Les Pharisiens, Histoire d'un parti méconnu*, Les Editions de Cerf(col. Lire la Bible), 1990.
- Pitre, Brant, *Jesus, the Tribulation and the End of Exile*, Mohr Siebeck, Tübingen, Grand Rapids, 2005
- Pleșu, Andrei Pleșu, *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, Humanitas, București, 2012.
- Jaroslav Pelikan, *Iisus de-a lungul secolelor*.
- Remaud, Michel, *Creștini și evrei între trecut și viitor*, Prefață de Jean Dujardin, Traducere din franceză de pr. Cornel Dîrle, Sapientia, Iași, 2008.
- Robertson, A. T., *The Pharisees and Jesus*, Duckworth & Co. London, 1916.
- Saldarini, Anthony J., *Delegitimation of Leaders in Matthew 23*, în CBQ 54 (1992).
- Santiago Guijarro, *The Politics of Exorcism: Jesus' Reaction to Negative Labels in the Beelzebul Controversy*, în *Biblical Theology Bulletin*, 29, 2009.
- Scrima, André, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, Traducere din arabă de Monica Broșteanu, Traducere din franceză de Anca Manolescu, Humanitas, București, 2008.

- Schürer, Emil, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ, (The Internal Condition of Palestine, and of the Jewish People, in the time of Jesus Christ)*, Translated by Sophia Taylor and rev. Peter Christie, vol. 1, Division 1. 1891
- Sigal, Phillip, *The halakhah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew*, Society of Biblical Literature no. 18, 2007.
- Sim, David C., *The pacifist Jesus and the violent Jesus in the Gospel of Matthew*, HTS Theologiese Studies/Theological Studies; Vol 67, nr 1, 2011.
- Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești*, în *Preot Profesor Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, Studii de teologie dogmatică*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991.
- Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze, Scrieri II*, Studiu introductiv și traducere: diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, 2003.
- Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Tipărită cu binecuvântarea ÎPS Dr., Antonie Plămădeală, Editura Centrului Mitropolitan, Sibiu, 1991.
- Tresmontant, Claude, *Evangile de Matthieu, Traductions et notes*, O.E.I.L., Paris, 1986.
- Vaage, Lief E., *The Woes in Q [and Matthew and Luke]: Deciphering the Rhetoric of Criticism*, în *SBL Seminar Papers 1988*, Atlanta, Scholars, 1988.
- Weinfeld, Moshe, *The Charge of Hypocrisy in Matthew 23 and in Jewish Sources*, în *Immanuel* 24/25, 1990.

Uz și abuz de putere în legătură cu trecerea la monarhie în cărțile lui Samuel

JOHANNES KLEIN*

Die Samuelbücher werden unter dem Aspekt analysiert, dass Macht sowohl reale Paranoia ist als auch die Fähigkeit, die Welt positiv zu verändern. Macht konzentriert sich in Ämtern wie Priester, Richter, Prophet, König und Heerführer, die von Gott verliehen werden, damit sie in rechter Weise gebraucht wird. Wegen ihrer positiven Aspekte einerseits und der negativen bei der Unterlassung andererseits erscheint Machtausübung als notwendig. Trotzdem hat Macht eine destruktive Komponente, der verzweifelt gewehrt werden muss, aber schwer gewehrt werden kann. Machtmissbrauch hat zwar immer einen konkreten Anlass, seine Urgründe liegen jedoch im familiären Missbrauch, und eine besondere Gefahr liegt im Transfer von Macht in der Dynastie.

Keywords: *Macht, Machtmissbrauch, Dynastie, Priester, Richter, Prophet, König, Angst, sexueller Impuls, Ambivalenz, Habgier, Konkurrenz, Saul, David, Samuel, Eli, Abner, Joab.*

Noțiunea de putere are o dimensiune ambivalentă. Pe de o parte are însemnătatea pozitivă ca „posibilitatea de a modifica ceva în lume”. Astfel puterea influențează viața tuturor oamenilor. În vederea unei atingeri mai bune a scopului, omul creează, prin concentrarea puterii, diferite structuri care îl ajută să se organizeze mai bine, atâta timp cât vede în putere „chintesența binelui și necesarului, a ceea ce gândește și se ridică spre bine”. Fiecare organizație fie ea o asociație, o firmă, un guvern sau un stat, reprezintă o structură de putere. În vederea conducerii acestor structuri sunt necesare funcții, care sunt ocupate de persoane desemnate să exercite puterea. Astfel pot fi multiplicat efectele benefice ale

* Dr. Jonahhes Klein, Departamentul de Istorie, Patrimoniu și Teologie Protestantă, Universitatea Lucian Blaga din Sibiu.

puterii. Paradoxul puterii, însă, creează și daune, în cazul acumulării de prea multă putere, pentru că puterea este „paranoia devenită reală”, cum au formulat Mario Erdheim și Agathe Blaser.

De aceea există pe de cealaltă parte, tendințe de a limita puterea. Se creează consilii și se organizează alegeri pentru a asigura un control regulat asupra exercitării puterii. Vizavi de această temă nu doresc să dezvolt subiectul teoretic ci să deschid o carte biblică privind textele, analizând cum se poate dezvolta puterea în practică, unde este folosită și unde este abuzată sau devine chiar distructivă.

A. Poluri de putere în cărțile lui Samuel

1. Preoți

La începutul cărților lui Samuel puterea se concentrează la preoți. Este vorba despre Eli și fiii săi, Ofni și Finees. Cei doi sunt conducătorii popului deoarece încă nu există rege. Exerciță puterea în cadrul cultului, dar au și atribuții speciale în război. În 1Sam 4 Ofni și Finees poartă chivotul legământului, simbolul Dumnezeului cunoscut și de către Filistenii, care aduce victorie pentru Israel (v. 7u). Cine conduce, de fapt, războiul, dacă există conducători separați sau dacă acest lucru este realizat de către Ofni și Finees, rămâne neclar. Acela, care ar fi fost predestinat să conducă războiul deoarece funcția lui de judecător este menționată (vezi judecătorii în Cartea Judecătorilor), Eli, rămâne acasă din motive de bătrânețe (v. 15-18). Poate haosul și înfrângerea produsă se explică și prin vidul de putere, care a fost lăsat de Eli și care nu a putut fi umplut de fiii săi.

Cu ocazia introducerii domniei regelui, atribuțiile preotului se limiteză. Astfel Saul crede înaintea războiului cu Filistenii, că poate el însuși să aducă jertfa, cel puțin după ce Samuel întârzie (13,8-12). Din această întâmplare se naște primul conflict între rege și preot, în care Samuel joacă mai întâi rolul profetului și îl respinge pe Saul.

Atribuția de a-l întreba pe Dumnezeu se pare că rămâne la preoți. Ahia îl întreabă pe Dumnezeu în numele lui Saul în 1Sam 14,3.18.36.44 și contribuie astfel la sentința de moarte asupra lui Ionatan (v. 44), chiar

dacă aceasta nu se aplică (v. 45). Ahimelec este supectat că l-a întrebat pe Dumnezeu pentru David (1Sam 22,10.13), și Abiatar aduce efodul la David și înlesnește astfel procedura întrebării lui Dumnezeu prin David (1Sam 23,6). Devenind paranoic, Saul consideră puterea preoților mai mare decât este în fapt. Deoarece presimte înaltă trădare, ucide locuitorii orașului de preoți din Nob (1Sam 22). După ce se consolidează domnia lui David, și Abesalom începe revolta împotriva lui David, Țadoc și Abiatar îl sprijină pe David, jertfesc pentru el și poartă chivotul legământului (2Sam 15,24-29). Mai mult, îl ajută și să aducă de partea lui bătrânii din Iuda ca să urmeze de partea lui tot tribul (2Sam 19,12-16). În 1Regi 1 preotul Țadoc acționează împreună cu Natan și Benaia în vederea sprijinirii lui Solomon pentru succederea pe tron.

2. Judecători

Este evident că funcția de preot a putut fi combinată cu funcția judecătorului. Cu privire la Eli acest lucru a fost doar sugerat (4,18), vizavi de Samuel acest lucru este mult mai clar, mai ales 1Sam 7. În acest capitol Samuel este numit judecător, dar prin aducerea jertfei îndeplinește și atribuții preoțești clare. Și aici rămâne în suspans, cine conduce armata. Se pare că Samuel îndeplinește un rol important, care, se pare, că se limitează la cele cultice, care asigură poporului solidaritatea și apropierea față de Dumnezeu. Rămâne destul de vag, cine se află la cârma armatei în timpul războiului. Important pentru autorii biblici este totuși remarca potrivit căreia figurile Eli și Samuel judecă poporul (4,18; 7,15-17). Probabil pentru că dreptatea a fost privită ca o condiție de bază ca Dumnezeu să poată dăruia victoria poporului Israel. Cu introducerea domniei regelui se elimină funcția judecătorului, pentru că judecarea va fi de acum încolo atribuția regelui.

3. Profetul

Profeții sunt, chiar mai mult ca preoții, reprezentanții lui Dumnezeu pe pământ, dar și însoțitorii spirituali ai regelui. Uneori sunt aproape de rege, alteori se dezvoltă ca polul opus al lor. Prin Samuel Dumnezeu îl

unge pe primul rege, Saul (1Sam 9-10), îl însoțește în timpul războiului (1Sam 11,7), îl critică, îl respinge (1Sam 13; 15), îl lasă să proorocească, îl demască (19,18-24) și îi prezice la sfârșit moartea (1Sam 28). Și David este uns de către Samuel (1Sam 16), consiliat (1Sam 22,5) și pedepsit (2Sam 24) de către Gad. David primește din partea lui Natan sprijin necondiționat (2Sam 7), dar va fi și muștrat și după aceea iertat (2Sam 12). Natan este acela care reglează succesiunea tronului (1Regi 1). Prin profeții lui, Dumnezeu îl controlează și îl limitează deci pe rege.

4. Regele

În rege se concentrează puterea cea mai înaltă a statului. Prin el devine posibilă înființarea statului prin ridicarea unui sistem de impozite în vederea susținerii aparatului statal. În decursul cărților lui Samuel se întărește puterea regelui. Dacă Saul la începutul carierei sale s-a asemănat cu predecesorii săi, judecătorii, și a adunat poporul spontan în vederea luptelor cu inamicii precum amoniții (1Sam 11), a avut mai târziu un aparat de funcționari înarmați (1Sam 22) și a putut să prigonească și să pedepsească dușmanii interni. Saul a avut și un general de armată în persoana lui Abner (1Sam 14,50; 17,55-57; 26,5-14), dar a fost însuși prezent pe câmpul de luptă și a murit aici (1Sam 31). David a întărit considerabil structurile statale, a extins aparatul și a delegat competențele militare generalului.

5. Generalul armatei

Generalul are lângă rege cea mai importantă funcție de politică externă a statului. În regimul Saul această funcție încă nu era foarte bine conturată, pentru că generalul Abner nu s-a dus niciodată singur la luptă, Saul a fost mereu cu el. Dar deja sub succesorul Ișboșet Abner a condus singur luptele (2Sam 2) chiar și contra omologului său Ioab din regatul de sud. După scurt timp Abner devine cel mai puternic om în statul Israel, poate negocia cu David din Iuda de sinestătător (2Sam 3,12-21), dar va fi asasinat de către Ioab, generalul din Iuda, care își asumă această libertate (3,27). Cu toate că David va critica aspru această crimă, cri-

tica va rămâne fără efect, dovadă a puterii dobândite de general. Prin conducerea armatei generalul primește atribuții importante. Utilitatea generalului reiese nu doar din combaterea dușmanilor, ci și prin faptul că el poate ajuta pe rege să rezolve probleme personale precum cazul Uria (1Sam 11). Generalul numai cu greu va putea fi destituit, chiar dacă nu mai face față solicitărilor regelui. Astfel încearcă David spre sfârșitul carierei sale ca rege, să-l înlocuiască pe Ioab cu Amasa (2Sam 19,15), dar după ce Amasa începe să acționeze desinestătător și va fi ucis de către Ioab (20,10), David nu poate sau nu vrea să împiedice întoarcerea lui Ioab. Generalul i s-a atribuit o putere care se bazează pe de o parte pe puterea regală, dar pe de cealaltă parte nu poate fi controlată întotdeauna în detaliu. De aceea David simte nevoia de a se distanța de asasinatele lui Ioab (2Sam 3,39; 1Regi 2,5), fără să se putea lepăda însă de el definitiv în timpul vieții sale.

B. Rolul lui Dumnezeu

În cărțile lui Samuel Dumnezeu nu este descris ca fiind atotputernic, dar ca cel care ține în mână frâiele istoriei. La un moment dat poporul își dorește un rege pentru că domnia judecătorilor nu mai este satisfăcătoare (1Sam 8,1-5). Conform povestirilor din cărțile lui Samuel Dumnezeu este implicat direct în alegerea regelui. Pe cine instalează?

Prima dată va fi ales un bărbat tânăr, mare și frumos (9,2) care trăiește într-o familie mare. Este trimis de tatăl lui să caute asinele. Când se întoarce, uns cârmuitor de către Samuel, se întâlnește cu unchiul lui (1Sam 9,1-10,16). Unsul se numește Saul, ceea ce înseamnă Alesul, și se simte puternic atunci când aude de suferință (1Sam 11,4-6) după care are succes (1Sam 11,11). La prima tendință de independență intră în conflict cu profetul și va fi respins (1Sam 13). Cu toate că va fi respins a doua oară pentru neascultare (1Sam 15), rămâne în funcție până când moare pe front prin suicid (1Sam 31).

A doua oară va fi uns un om de succes, după Steven L. McKenzie un „terorist sfânt”, David, care pe punctul culminant al carierei va auzi de la profetul Natan proorocirea susținerii necondiționate din partea lui Dumnezeu (2Sam 7). După aceea începe declinul moral: Vor urma o

scenă de adulter care culminează într-un asasinat (2Sam 11-12), un viol, un asasinat între frați, exilarea asasinului (2Sam 13) urmată de o rebeliune prin fiul Abesalom (2Sam 15), război cu rebelii până când David va putea să se întoarcă pe tron (2Sam 19), și luptele pentru succesiunea tronului vor începe din nou cu un potențial de manipulare incredibil (1Regi 1).

Fiul și succesorul Solomon este un om înțelept (1Regi 3), care va căpăta însă și un renume în sens negativ din cauza nevestelor străine (1Regi 11) și a muncilor grele impuse israeliților (1Regi 5,27). Astfel nepotul lui David, Roboam, nu se va putea împotrivi divizării regatului (1Regi 12).

Autorii cărților lui Samuel nu au descris numai aceste evenimente ca atare, ci erau și convinși de ideea că Dumnezeu este garantul dreptății. Pentru a întări această idee, care nu reiese nemijlocit din evenimentele istorice – din contră, istoria aparent chiar pare a o contrazice – au țesut o rețea densă de comparații care oferă cititorilor o înțelegere mai profundă și mai multă claritate vizavi de dreptatea dumnezeiască. Din rețeaua de comparații reiese că cei doi comparați, Saul și David, au fiecare punctele lor tari și slabe, însă pe de o parte Saul este devansat de David la punctele tari, iar pe de cealaltă parte David este devansat de Saul la punctele slabe. De aceea apare ca fiind drept faptul că David își va putea întemeia dinastia în timp ce pentru Saul acest lucru era imposibil.

C. Rostul puterii

Până acum a fost vorba despre modul în care se constituie puterea. În slujba comunității s-au creat funcții în care puterea s-a concretizat. În continuare va fi descris rolul puterii, respectiv aspectele pozitive ale uzului puterii, după care vor fi analizate aspectele negative care reies din lipsa uzului de putere.

1. Aspectele pozitive ale uzului puterii

În cărțile lui Samuel preoții, judecătorii și regii sunt oameni puternici. Au primit puterea din partea lui Dumnezeu ca să conducă poporul.

Acest scop este foarte clar descris la ungerea lui Saul. În acest sens Dumnezeu spune lui Samuel: „Mâine pe vremea asta voi trimite la tine pe un om din ținutul lui Veniamin și tu îl vei unge cărmuitor al poporului Meu Israel; acela va izbăvi pe poporul Meu din mâna Filistenilor, căci am căutat spre poporul Meu, deoarece strigătul lui a ajuns până la Mine.” (1Sam 9,16).

Conducerea poporului prin preotul Eli, profeții Samuel și Natan, războaiele de apărare și salvare, care sunt conduse de persoanele responsabile cu ajutorul lui Dumnezeu, sunt exemple bune pentru uzul de putere în cel mai bun sens al cuvântului. Concret este vorba de victoria lui Samuel la Eben-Ezer (1Sam 7), salvarea apropiaților din Iabeș Galaad amenințați de către amoniți (1Sam 11), victoria lui Ionatan asupra Filistenilor (1Sam 13-14) sau războaiele lui David cu poparele vecine din regiune (2Sam 8).

Pe lângă aceste exemple războinice, uzul de putere se poate concretiza și mai subtil:

- prin întărirea încrederii în Dumnezeu: Ionatan îl încurajează pe David (1Sam 23,14-18);
- prin cruțare și grațiere: David are posibilitatea să-l omoare pe Saul, dar se abține (1Sam 24; 26);
- prin ajutorare în cazul persecuției: copiii regelui îl ajută pe David. Ionatan îi vorbește lui Saul lucruri frumoase despre David (19,1-7). Micol îl minte pe Saul și amână astfel persecuția (19,8-18), însă cu consecința târzie de a fi recăsătorită cu alt bărbat (1Sam 25,44). Samuel folosește metode profetice ca să-l împiedice pe Saul să-l persecute pe David (19,19-24);
- prin izgonirea ghicitorilor și celor care chemau morții (28,3), chiar dacă după aceea se va ivi și abuzul de putere prin folosirea acestor servicii interzise (1Sam 28);
- prin grija față de oameni cu handicapuri (2Sam 9), dacă aici nu cumva este vorba de control;
- prin cererea de iertare după greșeală (1Sam 24,17-20; 2Sam 12,13);

- prin decizii grele, dar importante: femeia din Abel și Bet-Maaca îl extrădează pe Șeba ben Bicri și salvează astfel pacea orașului ei (2Sam 20).

2. Aspecte negative ale omisiunii uzului de putere

După ce primul rege este uns (1Sam 10,1), se pare că are o anumită sfială de a face uz de putere. Apare chiar timid, pentru că nu povestește nimă-nui despre onoarea mare, nici chiar unchiului său (1Sam 10,13-16), nu participă la alegerea publică ci se ascunde printre lucruri (1Sam 10,22). În loc să fructifice conform sarcinii primite (9,16; 10,5.7), prima ocazie de a-i alunga pe Filistenii, nu face nimic atunci când ajunge la garda de pază de la Ghibee. Această sarcină va fi îndeplinită doar mult mai târziu prin fiul lui Ionatan când acesta va ucide garda de pază (1Sam 13,3u). Prin această inactivitate, respectiv prin renunțarea la uzul puterii, Saul amână salvarea poporului Israel din mâinile filistene inamice timp de o generație.

Și inactivitatea față de primejdiosul Goliat poate fi interpretată în acest sens. Dacă Goliat este descris ca fiind de statură înaltă (17,4), atunci regele Saul apare ca cel mai potrivit să se lupte cu el, pentru că Saul era cu un cap mai înalt decât tot poporul (9,2; 10,23). Însă Saul pare să fie fricos, fără curaj, nedispus să se lupte într-un duel cu inamicul. Nici Eliab, fratele cel mai mare al lui David nu este pregătit pentru duel, din contră, îi interzice și lui David să devină activ în această situație (17,28). În contradictoriu cu acești doi bărbați înalți dar fără curaj, David apare ca un om mic dar curajos. Este pregătit să-l înfrunte pe Goliat. În orice caz, pentru fapta lui curajoasă – așa se pare – va fi criticat de Saul cu cuvintele: „Cine, respectiv al cărui fiu, ești, tinere?” În spatele acestei acuzații stă probabil teama: „Dacă nu l-ai fi înfrânt pe Goliat, ce s-ar fi întâmplat cu poporul Israel ca sclavi ai Filistenilor?”

Și Samuel apare odată ca inactiv. După ce Saul a fost respins (1Sam 15), Dumnezeu îl trimite pe Samuel să-l ungă pe noul rege (16,1). Samuel nu vrea să plece, pe de o parte pentru că este trist, deoarece Dumnezeu l-a respins pe Saul, pe de cealaltă parte spune că îi este teamă de Saul. Foarte interesant este răspunsul divin: Dumnezeu îl încurajează pe

Samuel să formuleze o scuză: Du-te și spune că ai venit să aduci jertfă Domnului (1Sam 16,2). Din perspectiva aceasta, inactivitatea pare mai rea decât camuflarea unei acțiuni reale printr-o scuză.

3. Necesitatea reînnoirii puterii

După ce primul rege, Saul, a fost uns cu scopul de a crea un centru de putere în vederea eliberării poporului Israel de sub jugul Filistenilor, se pare că exercitarea puterii adoarme în sensul acesta, pentru că Saul nu a făcut, conform 1Sam 10, ce ar fi fost posibil, ci a cruțat postul Filistenilor. Astfel ungerea și alegerea primului rege nu a dus imediat la rezultatul scontat pentru că Saul nu a rezolvat nimic cu Filistenii. După victoria grandioasă a lui Saul contra amoniților în 1Sam 11 renasc speranțe noi, astfel încât domnia se reînnoiește (11,14), probabil în speranța că Saul va alunga în curând Filistenii. Procesul acesta va fi deschis doar câțiva ani mai târziu prin fiul lui Saul, Ionatan, care a devenit între timp un tânăr curajos.

D. Abuz de putere

Până acum au fost descrise constituirea puterii, rostul puterii și aspectele pozitive ale uzului de putere. În cele ce urmează va fi luat în vizor abuzul de putere.

1. Abuzul în familie ca o cauză primară pentru abuzul de putere ulterior

Abuzul de putere, cum este el descris în cărțile lui Samuel își are rădăcinile în abuzul familial, descrise deja în primul capitol. Conform pragmaticii povestirii cititorul ideal simpatizează cu Ana care nu are copii, dar își dorește atât de mult un copil, încât la un moment dat depune un legământ în templu, în care promite, cu condiția ca Dumnezeu să-i dăruiască un copil, să-l dea înapoi lui Dumnezeu pe viață (1Sam 1,11). Deja de la începutul povestirii cititorul află că Ana este una dintre cele două neveste ale lui Elcana, și că nu are copii, în contradicție cu Penina,

dar este iubită de către bărbatul ei mai mult, ceea ce se concretizează în faptul că Elcana îi repartizează an de an în ziua jertfei în casa Domnului o porție dublă de mâncare. Logic gândit, nu pare surprinzător că Ana va fi în mod repetat iritată și umilită de Penina (v6), astfel încât Ana începe să plângă și nu mănâncă nimic (v7) aceasta însemnând că mâncarea pe care a primit-o chiar și în porție dublă va rămâne negustată. Ca reacție la aceste întâmplări psihologice Elcana o întreabă pe Ana, de ce este așa de tristă. Oare nu îi este mai valoroasă decât zece fii (v8)? – o întreabă. Îl vedem deci pe Elcana mai apropiat de Ana, dar în imposibilitate să rezolve problema între cele două femei. Mai degrabă vedem aici din cauza abuzului emoțional un cerc vicios. Ana, iubită mai mult de Elcana, se confruntă cu sentimentele de gelozie ale Peninei, care este mai agresivă. Sentimentele Peninei nu sunt în vizor pentru că ea apare în ipostaza făptașului, Ana în ipostaza victimei. Elcana se pare că este un bărbat slab, care dacă iubește, o iubește doar pe una dintre cele două, dar și atunci fără să poată aduce o contribuție la rezolvarea problemei acestei femei iubite.

Ca urmare a legământului problema psihologică a lui Ana se pare că se rezolvă. Va naște copii. Dar problema abuzului emoțional nu va fi rezolvată, ci doar transformată, respectiv transmisă mai departe. Ana se pare că nu este chiar interesată de câștigarea unui fiu, pentru că îl returnează, ca urmare a legământului, lui Dumnezeu. Astfel se naște altă suferință: Samuel va fi instituționalizat de mic copil într-o unitate de preoți, în care crește alături de Eli, departe de părinți.

Locuitorul tatălui, Eli, este descris în relația lui cu Samuel ca un tată iubitor. Nu există semne de abuz față de Samuel, din contră: Eli îl introduce pe Samuel în adevărata comunicare cu Dumnezeu, nu arată nici o formă de supărare în momentul în care el însuși cu familia lui vor fi ținta unor revelații divine pe care le are Samuel. Când Samuel află cuvintele judecății divine asupra casei lui Eli, pe Samuel îl cuprinde frica de eventuale reacții agresive din partea lui Eli. Contrar așteptărilor, Eli îl conduce pe Samuel pe calea încrederii în Dumnezeu, chiar dacă aceasta este plină de suferințe. Atitudinea lui Eli nu apare ca și slăbiciune, cum era de interpretat în legătură cu fiii lui biologici, din contră, această iubi-

re față de copilul în îngrijire reprezintă posibilitatea inițierii lui Samuel în tainele preoțești și profetești. Cealaltă parte a medaliei: Samuel aude cum oamenii cei mai apropiați, familia lui Eli, vor fi pedepsiți foarte aspru de către Dumnezeu (1Sam 3). Un capitol mai târziu se va concretiza această pedeapsă prin moartea lui Eli și ai celor doi fii ai lui (1Sam 4).

Această experiență cu suferință va da lui Samuel prilejul de a vedea mai clar câteva forme de abuz de putere. Și astfel devine un reprezentant vrednic al lui Dumnezeu pe pământ. Cu toate acestea, predarea lui Samuel instituției preoților de către mama sa rămâne ca și conflict de bază între alegere și respingere, pentru că acest motiv îl va însoți pe Samuel toată viața. Conținutul vocației lui nu este doar alegerea sa de către Dumnezeu ci și respingerea familiei lui Eli. Mai târziu, el nu va alege numai pe Saul ci îl va și respinge de două ori (1Sam 13; 15), îl va alege pe David (1Sam 16), și încă din lumea morților menționează respingerea lui Saul (1Sam 28), prorocind că David va fi următorul ales (28,17).

Amenințare cu violență traumatizantă găsim și în familia lui Saul. După o victorie minunată a primului fiu, Ionatan, se găsește un motiv de a-l ucide pe Ionatan (1Sam 14,38-44). Poporul însă îl va mântui (V45). Din acest moment însă purtătorul de speranțe nu va mai fi cotate ca succesorul lui Saul. 1Sam 18,4 Ionatan îi predă lui David hainele și armamentul ca semn simbolic al predării puterii, și în 23,14-18 clarifică cu el viitorul raport de forțe în sensul că el va fi după David al doilea om în stat.

În familia lui David se produce abuz sexual. După adulterul lui David cu Batșeva, primul fiu al lui David, Amnon, o va viola și după aceea respinge pe sora sa vitregă, fapt pentru care va fi asasinat de către Abesalom, fratele Tamarei (2Sam 13). Abesalom va fi pedepsit cu exilarea, dar după ce se întoarce, va iniția o revoltă contra tatălui său cu al cărui uz de putere nu este deloc mulțumit (2Sam 15). Una dintre primele acțiuni este preluarea haremului tatălui, fapt ce este identic cu abuzul sexual față de femeile respective (2Sam 16,21f). Contra tatălui prea puternic Abesalom nu are nici o șansă. Este greu de spus, dacă doliul lui David cu ocazia morții fiului este sincer (2Sam 19,1-5), în orice caz Ioab este de părere că ar fi nepotrivit (19,6-8). Și în acest episod devine limpede cum primul abuz al lui David față de Batșeva conduce la următoarele

experiențe de abuz. Astfel, în relația cu fiii lui, David nu va mai putea contribui la limitarea abuzurilor.

2. Motive actuale pentru abuzul de putere

Chiar dacă motivele psihice pentru abuzul de putere își au locul în experiențe de abuz premergătoare, totuși, pentru fiecare fel de abuz există și un motiv concret. Acesta va sta în prim plan în cele ce urmează.

a. Frica (1Sam 13,5-14)

Într-un moment de frică în fața Filistenilor (vezi 1Sam 13,6), Saul nu respectă domeniul de competență al preotului și începe cu jertfirea. Și Abigail pare să fie cuprinsă de frică atunci când vine în întâmpinarea lui David cu cadouri ca să-l calmeze (1Sam 25). Reușește astfel să respingă un masacru mare și să se cunune cu regele viitor, însă cu prețul jertfirii soțului Nabal.

b. Lăcomia

Fiii lui Eli încearcă cu ajutorul jertfelor să se îmbogățească, luând pentru ei cât mai multe. Aceasta rezultă din faptul că ei cer chiar și carnea crudă, fiind disponibili s-o ia chiar și cu violență (1Sam 2,12-17).

În războiul cu Amalec Saul este neascultător (1Sam 15). Cele mai bune oi și vite le păstrează pentru el. Ca să aibă acces la alimente pentru sine și pentru trupa lui, David îl șantajează pe Nabal și casa lui cu forță înarmată (1Sam 25). Nabal nu se lasă șantajat, dar va fi păcălit după aceea de Abigail, care vine în întâmpinarea lui David. David abuzează de puterea lui în țara Filistenilor păcălind. Ca să realizeze prăzi cât mai mari și de durată, și ca să elimine toți posibiii martori, ucide de fiecare dată pe toți locuitorii unei localități. Cu toate acestea, Achis își păstrează încrederea în David (1Sam 27,8-12). Și Amalecitul în 2Sam 1,1-15 și cei doi Beerotenii în 2Sam 4 pot fi priviți ca lacomi. Beerotenii ucid într-adevăr, în timp ce Amalecitul susține că a ucis, ca să-i facă pe plac lui David și să fie recompensat. Poate reacția lui David la aceste întâlniri

este motivată și ea de lăcomie pentru că ia în primire bunurile acestor eroi negativi, fără să presteze un contraserviciu, pur și simplu ucigând acești oameni neplăcuți. Abuzul de putere în cazul Amalecitului constă și în faptul că David îl condamnă fără să verifice fapta. Amalecitul într-adevăr nu a ucis, ci a susținut doar acest fapt.

c. Desconsiderarea

Ca urmare a dansului femeilor care îl laudă pe David mai mult decât pe el, Saul se simte desconsiderat (1Sam 18,5-16). Nu suportă acest lucru și începe o campanie împotriva lui David în care folosește tot felul de trucuri care au ca scop să-l înlăture pe David (1Sam 18u). Continuă cu persecuția și se oprește doar în momentul în care David fuge definitiv în țara Filistenilor.

d. Concurența

Respingerea lui Saul (1Sam 15) este una dintre cauzele de bază a suferinței psihice care este metaforizată cu „duhul rău” (1Sam 16,14f). Concurența cu David agravează această boală, devenind limpede în momentul în care Saul află că femeile dansatoare l-au laudat pe David mai mult decât pe el (1Sam 18,6-8). Saul se gândește la revanșă și începe să-l moamească să scape de el (1Sam 18,17-30). După ce această tactică nu reușește, îl persecută deschis, chiar dacă fără succes. Dar cu cât îl persecută mai mult, cu atât David devine mai popular.

Nu numai Saul se teme de concurent. Ioab asasinează doi oameni care pun în pericol poziția lui: Abner în 2Sam 3 și Amasa în 2Sam 20,4-13. Nici David nu este liber de problematica aceasta. Ca să fie sigur că din casa lui Saul nu mai rămâne nici un concurent de temut, îi lasă pe Gibeoniți să-i ucidă pe cei rămași din rudele lui Saul (2Sam 21).

Nu cu aceeași intensitate, dar totuși vizibil, simte și Samuel concurența din partea poporului când acesta își dorește un rege. În prima fază încearcă să se împotrivească (1Sam 8), și, după ce acești pași nu au nici un efect și Dumnezeu își exprimă acordul cu domnia regelui și noul rege va fi uns și instalat, Samuel își exprimă dezacordul cu monarhia înșirând

aspecte negative ale istoriei Israelului cu ocazia cuvântării de rămas bun (1Sam 12).

e. Zel

Excesul de zel poate să fie un motiv groaznic pentru abuzul de putere. Saul nimicește orașul preoților din Nob prin idumeul Doeg. Capătul de acuzare este ajutorul de evadare dat lui David. Preotul Ahimelec se înfățișează nevinovat pentru că n-ar fi știut că David a căzut în dizgrație și nici că David a fost fugar. Argumentul principal pentru complicitatea lui Ahimelec părea să fie faptul că David l-ar fi întrebat pe Dumnezeu. În cazul acesta într-adevăr Ahimelec ar fi trebuit să știe totul despre intențiile lui David. Mărturia lui Doeg se bazează însă pe o presupunere pentru că i-a văzut pe David și Ahimelec mergând în spate către lăcașul cel mai sfânt, unde se află și efodul. Aici însă nu a avut loc nici o interogare ci cei doi s-au deplasat aici pentru că sabia lui Goliat, pe care Ahimelec a vrut să-i înmâneze lui David, a fost învelită în efod. Ahimelec nu reușește să se descarce de învinuirea că l-ar fi întrebat pe Dumnezeu pentru că nu se exprimă foarte clar. Nu lămurește situația, nici nu declară că nu l-a întrebat pe Dumnezeu ci formulează pur și simplu întrebarea retorică: „Oare de astăzi am început eu să întreb pe Dumnezeu în numele lui?” (22,15), întrebare din care Saul deduce că Ahimelec face acest lucru de mult timp, deci l-a făcut și de data aceasta. În zelul său, Saul îl asasinează prin Doeg după aceea tot orașul preoților. Din nefericire nici David nu este fără vină, pentru că l-a mințit pe preotul Ahimelec în naivitatea sa (21,1-10), astfel încât acesta nu a putut ști că David a venit la el ca refugiat. Din cauză că Saul este și reclamant și judecător, nu există instanță corectivă, astfel încât abuzul de putere se poate dezvolta complet. Interesantă este și lipsa oricărui profet care ar putea să limiteze sau să critice măcar acțiunile regelui.

f. Impuls sexual

În 1Sam 2,22 se povestește despre fiii lui Eli că au contact sexual cu femeile care lucrează la poarta cortului, motiv principal pentru a susține pedeapsa divină.

Adulterul lui David cu Batșeva (2Sam 11) este deja abuz, dar ceea ce urmează ca să se mușamalizeze acest caz, este mult mai grav: David ordonă prin Ioab asasinarea soțului lui Batșeva. După aceea vine ce-i drept profetul Natan cu critică dură, dar în curând se arată împăciuitoare (2Sam 12). Ca urmare casa lui David intră în haos: Amnon o violează pe Tamar (2Sam 13), Abesalom îl asasinează pe violatorul Amnon și începe o revoltă (2Sam 15). Regele, care este pe de o parte subiectiv din cauza faptei sale de adulter, pe de cealaltă parte tatăl victimei, nu poate să-și asume poziția de judecător sau supraveghetor. Tradiția evreiască vede la sfârșitul acestei povestiri reînălțarea dreptății a voinței lui Dumnezeu, deoarece David va plăti asasinatul asupra lui Uria într-adevăr de patru ori (prin moartea copilului, a lui Amnon, Tamar și Abesalom), cu toate că și în spatele acestora stau acte de abuz.

g. Motive religioase

După victoria pe care o inițiază curajosul Ionatan împotriva Filistenilor, îi vine lui Saul ideea unui legământ prin care interzice consumul de hrană pentru o zi (1Sam 14,24). Poporul va duce astfel lipsă de energie, de care ar fi avut nevoie în război, și ca urmare păcătuiește prin consumul de sânge (14,32). Pe de cealaltă parte, Ionatan, care nu era prezent în momentul când s-a formulat legământul, gustă ceva miere dintr-un stup de albine sălbatice (14,27) urmând să fie condamnat la moarte conform unui oracol comandat de Saul (14,44). Are noroc cu poporul, care îl salvează ca urmare a faptei lui eroice dinainte (v. 45).

3. Dinastia ca pericol pentru abuzul de putere

Ca o a treia fațetă a abuzului de putere sunt descrise situații dinastice, care se înfățișează în domeniul preoților, judecătorilor și regilor. Cauza ar putea consta în faptul că bazele abuzului care se nasc în familie, nu sunt rezolvate ci perpetuate în familie, și dinastia le dă prilejul să fie exercitate necontrolat și fără limite. Povestirile din cărțile lui Samuel văd această problemă foarte clar și descriu și soluții privind limitarea puterii dinastice.

Fiii lui Eli abuzează de puterea lor preoțească, ca să ajungă la carne crudă și femei (1Sam 2,12-17; 22-25). Tatăl Eli vede aceasta, dar nu are forța de a schimba ceva. Poate este un om slab, dar în orice caz nu este în situația să folosească puterea lui ca tată în mod potrivit. Consecința acestei povestiri culminează în faptul că un om al lui Dumnezeu (1Sam 2,27-36) va proclama sentința divină care se va materializa în 1Sam 4. Se pare că este nevoie de o intervenție externă în familie, care – având în vedere că este vorba despre cea mai puternică structură din acel timp – are legitimitate divină. Ca atare este foarte eficientă, chiar dacă prețul este foarte mare, constând în moartea fiilor lui Eli (1Sam 4).

Ceva asemănător se repetă în cazul fiilor lui Samuel. 1Sam 8 începe un proces democratic, poporul dorește înființarea monarhiei și propune această idee lui Samuel. Și în acest caz, cauza se află în conducerea nepotrivită a poporului prin fii corupți, de data aceasta a fiilor lui Samuel. Samuel se prezintă pe de o parte asemănător preotului Eli, ca un om slab, care nu a putut să-și educe copii în spiritul divin, pe de cealaltă parte totuși nu chiar atât de slab, încercând să contrazică poporul. Devine clar că nu dorește rege. Supărarea lui Samuel vizavi de voința democratică de a înființa monarhia îl provoacă să reacționeze prima dată inadecvat, dar după aceea se adresează lui Dumnezeu, care îi arată într-un stil empatic limitele. Dumnezeu nu îl contrazice, dar îi ia vârful de lance al supărării, subliniind că acțiunea poporului nu este în contradicție cu Samuel ci cu Dumnezeu însuși. Deasemenea, Dumnezeu îi arată că îl înțelege, dar și necesitatea de a respecta voința poporului, un exemplu frumos, cum rugăciunea unui om îl poate reforma într-o criză readucându-l în limitele celor potrivite, neagresive și chiar democratice. Prețul în situația aceasta nu este atât de mare cum a fost în cazul familiei Eli, nu este povestit că cineva trebuie să moară, Samuel poate și după înființarea monarhiei să-și ducă mai departe vocația profetică, chiar dacă nu și funcția judecătorească.

În orice caz începe aici un proces care duce la concentrarea puterii în mâinile unei singure persoane, a regelui, rezolvând astfel unele probleme, mai ales cele ale inamicilor lui Israel, conducând în același timp la apariția altora. Saul nu va putea înființa o dinastie proprie. Cauza is-

torică se află în faptul că majoritatea fiilor, în primul rând primul născut Ionatan, vor deceda pe câmpul de luptă în războiul contra Filistenilor (1Sam 31), iar fiul rămas Ișboșet, va fi asasinat după doar câțiva ani de domnie (2Sam 4). Pe planul povestirii un rol important în acest sens o are și sentința pedepsei cu moartea a lui Saul asupra lui Ionatan, chiar dacă nu va fi aplicată (1Sam 14,44-45) pentru că este luată în numele lui Dumnezeu. Asasinarea lui Ișboșet este abuzul unor oameni care cred că David va putea fi mituit pîntr-o asemenea faptă.

Succesorul lui Saul, David, este privit ca un rege foarte bun, și dinastia lui va fi binecuvîntată de către profetul Natan (2Sam 7). Totuși, problemele se nasc în momentul în care este vorba despre succesiune. Abesalom se luptă prin mijloace radicale, războindu-se chiar și cu propriul tată. Solomon va fi pînă la urmă succesorul lui David, însă ca urmare a unor intrigi din partea lui Batșeva și Natan. La succesiunea lui Solomon vor apare iarăși probleme, când Roboam va pierde zece părți din monarhie. Destrămarea monarhiei va fi justificată cu abuzul de putere al lui Solomon ce duce la nemulțumirea poporului. Din toate aceste exemple reiese că autorii acestor povestiri au crezut că distrugerea puterii este legitimă și conform cu voința divină dacă aceasta a intrat în traiectorii destructive. Procesul se pare că se amplifică dacă încep tendințe dinastice. De aceea ideile antidinastice sunt subliniate. Sare în ochi că după dărîmarea unei dinastii cei noi sunt descriși ca foarte pozitivi, înainte ca puterea să se concentreze în mâinile lor. Astfel Eli este privit în principiu pozitiv, fiii lui ca niște corupți, Samuel ca pozitiv, fiii lui iarăși corupți, Saul este susținut pînă ce începe decăderea lui. În prima carte a lui Samuel este subliniat legămîntul între Ionatan și David, unde Ionatan predă în mod antidinastic competențele sale lui David care a trecut prin căsătorie în familia lui Saul. Și David la începutul carierei sale este privit în lumină favorabilă, dar după consolidarea puterii începe decăderea, astfel încât reapar tendințe antidinastice prin Șeba ben Bicri, care – și din cauza abuzului de putere al lui Ioab – nu au șanse de succes.

E. Concluzie

Problemele abuzului de putere încep în familie și se transformă în societate. Tot timpul se caută soluții dar se pare că acestea doar se transferă. Dintr-o problemă se ajunge în alta. Tema transferului perpetuu al problemelor va fi dezvoltată detaliat în cărțile Regilor.

Totuși, reiese din povestirile cărților lui Samuel că Dumnezeu poate contribui la limitarea abuzurilor. Fiecare poate să ajungă prin rugăciune acolo, unde poate încredința problemele lui Dumnezeu. Și astfel Dumnezeu poate să limiteze direct orice abuz posibil al acelei persoane, dacă își arată partea empatică. Altă cale a limitării abuzului constă în crearea mai multor instanțe care se supraveghează reciproc: rege, profet, preot, în familie tată, mamă, fiu, fică, soț, soție. Prin dialogul acestor instanțe abuzul nu dispare, dar prin supraveghere și discuție poate fi limitat. Prin măsuri antidinastice ca trecerea puterii de la preoți la judecători și de aici la regi sau prin legăminte care fac posibilă trecerea puterii dintr-o familie la alta se pot limita aspecte negative.

Bibliografie:

- Bar-Efrat (2007): Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar. Aus dem Neuhebräischen übersetzt von Johannes Klein, Stuttgart.
- Bietenhard, Sophia Katharina (1998): Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2-20; 1 Kön 1-2 (OBO 163)
- Dietrich, Walter (2010): Samuel. Teilband 1. 1Sam 1-12 (BK AT VIII/1).
- Erdheim, Mario/Blaser, Agathe (1998): Paranoide Verleugnungen und institutionelle Macht (Freie Assoziation 1, 101-112).
- Hertzberg, Hans Wilhelm (1982): Die Samuelbücher. Übersetzt und erklärt, Göttingen.
- Keltner, Dacer (2016): Das Macht-Paradox. Wie wir Einfluss gewinnen – oder verlieren, Frankfurt/New York.
- Kessler, Rainer (2007): Samuel. Priester und Richter, Königsmacher und Prophet (BG 18).

Johannes Klein

McKenzie, Steven L. (2002): König David. Eine Biographie. Übersetzt von Christian Wiese, Berlin/New York.

Polzin, Robert (1993): Samuel and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History. Part Two: 1 Samuel, Bloomington & Indianapolis.

Stoebe, Hans Joachim (1976): Das erste Buch Samuelis (KAT), Berlin.

Stolz, Fritz (1981): Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK.AT).

Putere și abuz de putere (corupție) din perspectiva drepturilor omului: Cazul viei lui Nabot și uzurparea dreptului la moștenire (3Rg 21,1-16)

CĂTĂLIN VARGA*

Following the logic of the Biblical governmental system, politics was not allowed to contaminate religion; instead, it simply had to consolidate national feeling and territorial belonging, based on which and within whose framework, the people could practise their faith in YHWH, the Only God, in full freedom. A paradigmatic example of corrupt policy, is the narration of Naboth's Vineyard (1Kgs 21,1-16), in which the right of property (nah^alâ) are abusively violated. The idolatrous king Ahab suppresses the right to parental inheritance, as laid down by the Law, of the winegrower Naboth. When the function of the monarchy has been diverted from its natural course and the king has stopped being a mere representative of the people and an executing servant of the Torah, but claims to be the ultimate authority and places himself in a blatant conflict of interest with YHWH, then the prophet Elijah becomes the only solution left to solve the crisis. We decided to investigate the Naboth's story from the Old Testament human rights point of view, trying to achieve an original interpretation.

Keywords: *politics; right of property; nah^alâ; religious inheritance; violation.*

Prolegomena

Cazul disputabil intitulat „Via lui Nabot”, este un exemplu clasic de abuz de putere, care se înscrie genuin pe linia legilor moștenirii apartținătoare Israelului pre-exilic¹ (metodologic ne raportăm la această paradigmă în

¹ Pr. drd. Cătălin Varga, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca.

¹ Chiar și după întoarcerea din exilul babilonian, Ierusalimul ca pământ moștenit direct din partea lui YHWH, își păstrează aceeași importanță în mentalul colectiv iudaic, autorul Cronicilor (1Par 9,1-34; 2Par 36,12-23), punctând importanța temei privitoare la inalienabilitatea pământului sacru, având centrul de interes pe Muntele Sionului.

cazul moștenirii lui Nabot), unde *nah^alâ²* viza interzicerea înstrăinării pământului moștenit din părinți. Patrimoniul familial în Israel, odată cu ocuparea Canaanului și împărțirea exactă a pământului de către cuceritorul Iosua, era inalienabil (Lev 25,23). Pământul nu era un bun mobil al generației curente, ci mai degrabă tezaurul „părinților” de dragul posterității – obligația de a fi moștenit din tată în fiu, era o condiție *sine qua non* a societății iudaice pre-exilice³. Exact în acest articol legal,

Ierusalimul, ca zonă geopolitică și importanță religioasă, este indispensabil ethosului iudaic, indiferent unde temporar ar locui un israelit, sau chiar întregul popor, pe întinsul pământului. Legătura organică dintre moștenirea pământului Ierusalimului, ca bun alienabil al părinților din vechime și actuala generație întoarsă proaspăt din robia babilonică, aceasta din urmă beneficiind de același drept divin al lui *nah^alâ*, este accentuată de autorul Cronicilor israelite (1Par 2,3 – 9,1). În textul din 1Par 9,3 se vorbește despre oamenii din triburile lui Efraim și Manase, ca fiind locuitori ai Ierusalimului, prin aceasta boldându-se încă o dată, unicitatea orașului păcii. A se vedea Knoppers, *The City*, 308-309.

² Termenul acesta de *nah^alâ*, provine din rădăcina *nhl* care descrie ceva ce este bine împărțit, sau stabilit ca normă, o proprietate legală aflată în administrarea unei persoane sau unui grup de persoane. Vechiul Testament prezintă conceptul în logica unei triangulări: o relaționare ce implică trei actanți, YHWH, Israel și pământul (Ieș 15,17; Deut 32,8-9; Ps 105,11; 1Rg 26,19; Ier 3,19; Plâng 3,24). În înțeles profan, vizează actul moștenirii pământului din tată în fiu; în înțeles sacru, vizează relația dintre YHWH și Israel, care este numit „întâiul-născut al Domnului” (Ieș 4,22), titlu pe care doar Mesia Iisus Hristos îl va mai prelua în dreptul Său (In 1,14; Col 1,15). Israel fiind primul moștenitor al Domnului, nu avea ce să caute rob într-o țară păgână, de aceea YHWH intervine întru eliberarea poporului Său de sub jugul egiptean. Limbajul moștenirii nu apare des în cartea Ieșirii (15,17; 32,13), dar este reluat amplu de către Moise în scrierea deuteronomistă, cu imperativul de a intra în posesia pământului făgăduit, ca unul ce beneficiază de drept divin pentru aceasta (4,21; 4,38; 8,5; 12,9; 14,1; 15,4; 19,10; 26,1; 32,5-6). Dimensiunea relațională a lui *nah^alâ* este evidentă, Israel aparține lui Dumnezeu, nu pentru că poporul a ales, ci pentru că Domnul i-a ales pe ei cu drept de întâi-născuți, spre moștenirea Canaanului cel veșnic. A se vedea Wright, *Old Testament*, 88-89; Brown, *The Brown-Driver*, 635.

³ Ne referim strict la reglementările pre-exilice, căci în decursul istoriei poporului ales, legislația moștenirii a suferit o serie de permutări, ajungându-se până în prezent, când în Diaspora, succesiunea moștenirii cade sub incidența legilor Statului respectiv, conform principiului talmudic *dina de-malhuta dina*, adică „legea regatului este legea” (*Baba Kama*, 113a). A se vedea Wigoder, *Enciclopedia*, 467.

stă hotărârea lui Nabot, de a respinge propunerea regelui Ahab⁴ (3Rg 21,3-4). Via lui Nabot, potrivit descoperirilor arheologice, se afla în orașul Tel Jezreel, construit de către Omri, tatăl regelui Ahab, în preajma secolului IX î.Hr., o îngrădire fortificată care în timpul regilor Omri și Ahab, adăpostea armata israelită. Orașul se afla în apropierea Samariei, capitala regală, ce adăpostea palatul regelui și oficiul cultic iudaic, în timp ce Jezreel rămânea sediul armatei, unde carele și caii de luptă erau adăpostiți. Însă orașul sub forma aceasta fortificată, nu a dăinuit decât 40 de ani, sub domnia lui Omri, fiind mai apoi distrus de către regele Iehu în anul 842 î.Hr⁵. Practic, regele Ahab, dispunea de toate resorturile psihologice, spre a-l intimida pe nevinovatul Nabot, să renunțe la moștenirea sa părintească, ceea ce se va și petrece sub semnul unui proces public sumar, alcătuit din martori sperjuri, încheindu-se cu lapidarea lui Nabot, acuzat pe nedrept de lezmajestate și blasfemie. Totuși, respingerea acestei tranzacții imobiliare, nu vine pe fundalul unei apropieri sentimentale față de via părinților săi, ci motivația viticultorului Nabot stă în folosirea verbului *hll* care înseamnă „a profana”. Acceptarea unui astfel de târg, era sinonimul acțiunii de a profana Numele lui Dumnezeu, în viziunea lui Nabot, tema proprietății nu putea avea decât conotații religioase (unicul proprietar al pământului lui Israel este YHWH, de aceea el nu se poate vinde nimănui⁶ – Num 36,2-9).

Pământul din Israel avea întreg cadrul legal stabilit de Moise (Num 27,11: „o rânduială de drept”), de a rămâne sub semnul patrimoniului familial inalienabil⁷. Aranjamentul excepțional făcut în cazul lui Sal-

⁴ VanGemeren, *The New International*, 77.

⁵ Na‘aman, *Ancient Israel's*, 139.

⁶ Oancea, *Narațiunile profetice*, 163-164.

⁷ Scrierile rabinice au trecut peste aceste reglementări precise, spunând că legile biblice privitoare la dreptul moștenirii, pot fi eludate prin actul legal al donării bunurilor personale. Donația trebuie să fie confirmată printr-un document scris, care se numește *țava* („testament”). De asemenea, un părinte putea să își moștenească fiul încă din timpul vieții sale, cu condiția să păstreze dreptul de uzufruct până la moarte. Tot acesta, putea să îl dezmoștenească pe același fiu, dacă cel din urmă dădea dovadă de un comportament aberant (R. Șimon ben Gamaliel, *Baba Batra*, 8,5-8,7). A se vedea Neusner, *The Jerusalem Talmud*, 7833-7835.

faad, care nu a avut fii spre moștenire iar ale cărui fete au cerut dreptul la moștenire, nu face altceva decât să întărească și mai mult principiul de bază al interdicției înstrăinării moștenirii părintești (Num 27,1-11). Dreptul genului feminin la moștenire, nu era o noutate în Israel, legile antice sumeriene prevedeau aceeași legislație a dreptului la moștenire pentru femeia nemăritată și care nu avea frați. Spre deosebire de această prevedere, legile lui Hammurabi (171-181) erau mult mai permissive, lăsând drept egal de moștenire părintească, atât fiicelor cât și fiilor aceleiași familii⁸.

Conviețuirea în limitele geografice a moștenirii părintești, implica indubitabil și responsabilități morale⁹ față de ideea de *nah^alâ* (Deut 24,4b: *w lō tǎhǎṭi ʾēt hā ʾārēš ʾāsēr YHWH ʾElōhe kā nōtēn l kā nah^alâ* – „nu vei aduce păcate asupra pământului pe care YHWH ți-l oferă drept moștenire”). Literatura deuteronomistă avea convingerea puternică a faptului că pământul lui Israel, a fost întreg dăruit evreilor de către YHWH spre moștenire. Mai mult decât atât, suveranitatea lui YHWH se întindea peste întreg pământul, numai El putea restaura pământul lui Israel, după întoarcerea acestuia din robia babiloniană¹⁰ (Ier 12,14-17). Contextul afirmațiilor deuteronomiste de mai sus, vizează păcatul necurăției, care nu își găsește rezidență printre locuitorii pământului făgăduinței moștenit. Necurăția sau spurcăciunea (*tǎhǎṭi*), dincolo de dimensiunea lui cultică, viza fie femeia divorțată care dorea să se reîntoarcă la primul ei bărbat, după ce a practicat adulterul; fie cauzele ce

⁸ Milgrom, The JPS Torah, 482.

⁹ Aceste responsabilități morale, dobândesc în lumina Noului Testament și dimensiuni misionare. Dincolo de tema judecății ca pedeapsă pentru cei ce aduc tot felul de necurății în pământul moștenirii, Sfântul Pavel, vorbește despre încreștinarea neamurilor exact în registrul teologic al moștenirii iudaice, specific lui *nah^alâ*, spunând următoarele: „cum că păgânii sunt împreună-moștenitori și mădulare ale aceluiași trup și împreună-părtași ai făgăduinței întru Hristos Iisus, prin Evanghelie” (Ef 3,6). Cascada de termeni retorici (*sigkléronóma/síssōma/simmétōcha*–împreună-moștenitori/mădulare ale aceluiași trup/împreună-părtași), construiți cu prefixul *sin*–arată unitatea indestructibilă dintre evrei și neamuri, chemați cu toții la mântuire prin Jertfa Mielului Iisus Hristos. A se vedea Larkin, Ephesians, 52.

¹⁰ VanGemeren, The New International, 78.

au produs divorțul în sine, afectându-se astfel sfera sfințeniei (*kadoš*) în Israel. Conceptul deși pare aici ambiguu, prin analogia cu forma de Piel a verbelor din Lev 13, este cel mai bine înțeles cu sensul de „a fi declarat necurat”. Femeia este declarată public ca fiind necurată printr-o serie de evenimente, care au ca punct de plecare, respingerea ei din partea soțului pe motiv de infidelitate. Iar aceasta implică posibilitatea ei de a se recăsători, cu consecințele negative de rigoare. Păcatul adulterului este respingător înaintea lui YHWH, iar conceptul de „necurat” (*huṭṭām māāh*), în plan religios se referă la apostazie, putând evident să fie extins la normele etice sexuale¹¹ (Deut 7,25-26).

Privind toate aceste valențe etice și legaliste ale lui *nah^alâ*, observăm că viticultorul Nabot alege cu prețul vieții sale, să rămână curat în pământul făgăduinței moștenit de părinții săi direct din partea lui Dumnezeu, în timp ce regele apostaziat Ahab, făcând abuz de puterea sa, încalcă deliberat prevederile legislative legate de dreptul la moștenire. Cercetarea noastră, va urmări în detaliu consumarea acestui episod nefast din istoria poporului ales, punctând în special, dreptul la moștenire al lui Nabot, refuzat de către autoritățile politice corupte, aducând la lumină prin aceasta, un detaliu însemnat legat de tema drepturilor omului în Vechiul Testament.

Profetul și societatea

Profeții au fost oameni aleși de Dumnezeu pentru luminarea neamului din care făceau parte¹², alegerea acestora fiind determinată de decadența religioasă a poporului. Aceste persoane erau marcate de stabilitate păstrătoare a adevăratei credințe, având rolul de a redresa moral și re-

¹¹ McConville, Deuteronomy, 359-360.

¹² Luminarea produsă de profeți și de oamenii sfinți în general, este rezultatul intrinsec al întâlnirii acestora cu Lumina necreată a lui Dumnezeu. Această energie dumnezeiască ce luminează sufletele, se manifestă sub forma focului nematerialnic, ce îl răpește la Cer pe Ilie; se pogoară peste sfinții apostoli la Cincizecime; strălucește peste ochii Sfântului Pavel pe drumul Damascului; într-un cuvânt, această iluminare de proveniență divină, este puterea învierii din moartea cea spirituală a fiecărui suflet în parte. A se vedea Chirilă, Întru lumina Ta, 223-224.

ligios poporul îndepărtat de Dumnezeu – practic aceștia, au fost implicați direct în pregătirea venirii lui Mesia pentru mântuirea lumii¹³. Garantul ortodoxiei mesajului profetului din Israel, era însăși chemarea sa, realitate misionară ce-l legitima ca trimis al lui Dumnezeu¹⁴ (*Malak YHWH*), pentru a mărturisi public voia lui YHWH reflectată prin Legea Sa (Mal 2,5-7). Odată ce simțea că Domnul îi poruncește să rostească un mesaj de drept divin, profetul trebuia să transmită poporului intenția lui Dumnezeu (Am 3,8), fie că aceștia doreau sau nu să se supună. Unii profeți precum Moise, Ieremia sau Iona, au încercat să scape de misiunea încredințată¹⁵, motivând că persoana lor este total inadecvată pentru o asemenea lucrare, întârziind decizional, pe fondul temerilor lor subiective. Totuși, profetul avea să asculte într-un final de porunca

¹³ Chirilă, Cartea Profetului, 16.

¹⁴ Substantivul *malāk* (de regulă tradus prin „trimis”), are o paletă largă de semnificații în limbajul ebraic, câmpul său semantic cuprinde și înțelesul de „fii ai lui Dumnezeu” (*bēnê (ha) ʾēlōhīm*) referindu-se în special la fapăturile cerești, nu la relații genealogice (Fac. 6,2; Iov 1,6; Ps 29,1; 82,1; 89,6-7). Alți termeni, precum cei de *mēšārētīm* sau *šār* vizează funcțiile de trimiși sau comandanți (Ios 5,14; Ps 103,21). Însă interpretarea slujirii prin înțelesul de *malāk* adică „mesager, trimis, sol”, este cea mai comună în întreg Vechiul Testament. Substantivul *malāk* tradus în LXX prin *angelos* („înger”), poate viza atât entități cerești cât și omenești. În acest sens, există unele texte misterioase, în care identitatea exactă a subiectului, este lăsată într-un con de umbră (Jud 2,1; Mal 3,1). Doar textul latin al Vulgatei, face clară această distincție, folosind pentru trimisul ceresc, termenul *angelus*, iar pentru trimisul pământesc, cuvântul *nuntius*. Acest mesager al Domnului, în cazul de față, profetul (2Par 36,15-16; Is 44,26; Ag 1,13), este, potrivit lui Mal 3,1 heraldul apropiatei venituri a Domnului. El este de asemenea, mesagerul lui YHWH acționând ca interpret al Său, declarând ceea ce este drept (Iov 33,23). A se vedea Freedman, *The Anchor Bible*, 462; Brown, *The Brown-Driver*, 521.

¹⁵ Misiunea profetului ales de Dumnezeu, însumează o pedagogie etică aplicată poporului prin intermediul proorocului, care nu are doar un rol pasiv în derularea evenimentelor (rol ce vizează relația sa personală cu YHWH), ci și unul activ misionar (profetul este omul trimis printre oameni în vederea realizării planului divin – Fac 18,19). Împlinirea misiunii divine a profetului este de-a înlesni binecuvântarea lui Dumnezeu asupra tuturor, profetul inițiază pedagogic un popor, spre a umbla în calea dreptății, ca să-L cunoască mai apoi pe Dumnezeu. De aceea, abandonarea misiunii, însemna însăși abandonarea dimensiunii etice a chemării la slujirea profetică și implicit periclitarea mântuirii unui popor întreg. A se vedea Laurant, *Missio Israelis*, 297-301.

Domnului, și să-și înceapă discursul cu formula introductivă (*captatio benevolentiae*¹⁶) de genul: *koh amar Yahwe* – „Așa grăiește Domnul”, informând poporul cu privire la planul divin despre lume¹⁷. Mai târziu, profeții exilici se prezentau auditoriului lor, cu sintagma introductivă: *vaiehi dabar Yahwe elai* – „a fost cuvântul Domnului către mine” (Ier 1,9; Iez 2,7 etc). Expresia *dabar Yahwe* însemnând „Cuvântul Domnului” revelat profeților Săi și numărând peste 900 de ocurențe în Biblie¹⁸.

Există întradevăr o gamă largă de modalități prin care Dumnezeu ținea legătura cu poporul Său, pentru a-l instrui constant în vederea atingerii sfințeniei, condiție esențială a mântuirii: prin Legea Sa (Deut 4,36), prin comunicarea directă (Is 8,11), prin vise (Ps 16,11), prin suferință (Pild 3,11) dar în special prin profeții (Ier 7,28; 25,13; 32,33; Zah 3,2). Moise a fost profetul prin excelență ce-a învățat constant poporul despre cerințele Legii lui YHWH. Cartea Deuteronomului în special, pentru acțiunea profetică a învățării Torei, folosește verbul la forma *Piel rbd* care poate avea două semnificații: predarea Legii și transmiterea Legii¹⁹. Aceasta ar însemna că, profetul Moise când predă Legea, nu făcea

¹⁶ Orice predicator sincer cu el însuși, va trebui să recunoască faptul că eșecul omiletic i se datorează lui din varii motive, fie a gestionat greșit partea de *inventio* sau *captatio benevolentiae*, fie așteptările publicului au fost mult prea mari, de unde și accentuarea minusurilor și reticența asimilării mesajului nonverbal. Printr-o mărturisire construită pe o retorică imbatabilă (cu o *captatio benevolentiae* îndreptată asupra poporului, făcând specială referință asupra moștenirii iudaice și alegerii divine pentru misiunea printre neamuri), profetul Moise este capabil să expună mesajul revelat al lui YHWH, pozând în unicul conducător al poporului ales. Astfel Moise, prin statura sa de propovăduitor și catehet totodată, contribuie decisiv la formarea permanentă a membrilor comunității sale. A se vedea Harris, Rosenthal, *No more Teacher's*, 159; Kellermann, ἀπολογεομαι *apologeomai*, 137; Dodd, *La predicație*, 36.

¹⁷ Wigoder, *Enciclopedia*, 537.

¹⁸ Semen, *Introducere în Teologia*, 21.

¹⁹ Observăm cum Sfântul Pavel, cu ocazia discursului despre Cina Domnului (1Cor 11), împrumută acest specific al educației iudaice, el la rândul său fiind un bun cunoscător al Legii. Vorbind despre tradiția euharistică, ține să precizeze că întreaga învățătură *a primit-o* (*parélavon* – 11, 23) de la Dumnezeu, și că doar pe aceasta el *a predat-o* mai departe creștinilor din Corint (*parédōka*). Termenii grecești *paralambanō* și *paradidōmi* („a primi/a preda”) erau niște termeni tehnici în cultura iudaică, folosiți pentru

altceva decât să o transmită oral mai departe în conștiința vie a poporului, fără implicarea unui act educativ bine sistematizat (Deut 4,1.44; 5,27.31; 6,1-2; 11,2; 24,8 etc). Ținta era atât statornicirea monoteismului în Israel, cât și luminarea celorlalte popoare, fiindcă o Lege atât de dreaptă ca cea din Israel, în mod limpede nu era de inspirație umană, desăvârșirea Legii atrăgând respectul locuitorilor Orientului Antic²⁰ (Deut 4,5-6).

Slujba profetului, era de a-l determina pe israelitul ce-a repudiat Legea, prin conduita sa nepotrivită, să reia calea cunoașterii lui Dumnezeu, fiindcă YHWH prin trimisul său, profetul, vrea să-i dovedească, faptul că El nu Și-a uitat Legământul, și că Dumnezeu prin mesagerii Săi, a pornit în căutarea omului pierdut²¹. Profetul era trimis astfel, în perioada de mare criză morală, pentru a corija derapajele și-a reaminti poporului care este voia lui Dumnezeu ce trebuie urmată²². Mărturisirea profetului era deplin asumată, acesta plin de curaj, prezenta mesajul de condamnare al lui Dumnezeu, de cele mai multe ori chiar cu prețul vieții.

a sublinia predarea unei tradiții importante, legată de obiceiuri, ritualuri sau învățături parenetice. Filozofii greci foloseau acești termeni pentru a defini procesul de predare a învățăturilor lor doctrinare, însă pentru Apostolul Pavel, predarea acestei tradiții cu care el se identifică peren, însemna tocmai continuarea Cinei de Taină, din „noaptea în care El a fost vândut” (11,23b), până în momentul acesta cultic al celebrării euharistice. Așadar, se concentrează pe moartea lui Iisus, pe motivul „mielului pascal”. Verbul indicativ aorist *parélabon* cu rădăcina *paralambanō*, poate fi înțeles, atunci când intră în strânsă legătură cu tradiția, cu sensul de „a lua ceva împreună cu”; „a obține”; sau simplu „a lua”. În literatura greacă, *paralambanō* se regăsește într-un mod personal, având sensul de „a accepta; a primi pe cineva” (Herodot; Platon), dar și într-un mod obiectiv, având sensul de „a prelua conducerea, controlul” (Aristofan; Plutarch). În schimb, în gândirea iudaică, accentul lui *paralambanō* cade asupra predării Legii și a mijloacelor ei de interpretare, fiindcă atât *qibbel* („a lua, a primi”) cât și *măsar* („a fi predat”), se regăsesc aproape de fiecare dată în conexiune cu predarea sau învățarea tradiției iudaice. A se vedea Dunn, *The Theology of Paul*, 189; Kretzer, *paralambanō zu sich*, 68-69; Conzelmann, *Der erste Brief*, 238-239; Horsley, *1 Corinthians*, 160.

²⁰ Vatamanu, *Educația*, 216-222.

²¹ Neher, *L'essence*, 94.

²² Semen, *Introducere*, 7-10.

Relația profetului cu autoritățile regale ale lui Israel din perspectiva drepturilor omului

Instituția monarhică avea obligația de a rămâne fidelă Legii lui Dumnezeu, atât pentru a păstra Statul Israel sub grațiile divinității, dar și pentru a susține oficiul cultic, cu jertfele zilnice pentru păcate, ca poporul să înainteze pe calea sfințeniei. În acest scenariu, regele era dator față de poporul său, să rămână credincios lui Dumnezeu, fiindcă îmbrățișarea idolatriei, ar fi atentat la însăși stabilitatea religioasă, socială și politică a neamului. De asemenea, regele era dator să cunoască Legea, ca unul ce instrumenta judecata în popor, căci de abilitatea sa de a judeca drept litigiile ivite, potrivit cerințelor lui YHWH, depindea refacerea demnității celui păgubit – drepturile israelitului de rând, căzând sub atenta jurisdicție a regelui. Această judecată exercitată de foruri competente, nu avea ca ultim scop condamnarea, ci mai degrabă îndreptarea²³, întocmai precum David cere judecată de la Dumnezeu (Ps 25,1) – ceea ce înseamnă că judecata restabilește echilibrul comunității²⁴. În istoria lui Israel, regele era cel investit cu judecarea comportamentelor sociale (2Rg 14,1-20; 15,1-6; 2Par 19,5-7; Ps 71,1-2²⁵), în toate celelalte situații, iudeii își îndreptau deprecațiile spre YHWH – ultima bornă în materie de judecată²⁶.

²³ Toate derivatele acestui etimon, își trag rădăcina din substantivul ebraic *ṭedaka* tradus prin grecescul *dikē* care este un element superior al cosmosului, izvorât din Dumnezeu și aflat la baza relațiilor interumane. Prima referință a termenului grecesc, este aceea de-a face dreptate, de-a împlini Legea; în plan secund, de-a menține dreptatea sau a porunci în vederea obținerii dreptății; iar în plan terț, acela de-a pedepsi, de-a declama sentința. A se vedea Seebass, *Justicia*, 404; Tuggy, *Lexico Grieco-Español*, 245; Varga, *Δικαιοσύνη* în limbajul biblic, 133-135.

²⁴ Lofthouse, *The Righteousness*, 341-345.

²⁵ Varga, *Teologia și Exegeza*, 84.

²⁶ Cazelles, *A Propos de quelques*, 169. Ca Rege al poporului ales, YHWH este Cel care guvernează istoria, intervenind în momentele de cotitură (Ios 1,9; 2,24; 3,7; 6,20 etc.) prin profeții și mesagerii Săi (Is 1,18; 25,6-7; 40,4-5; Ier 6,16-19; 15,19; Iez 33,2-20; 37,9; Mal 3,1). Ca Judecător (Ps 95,10-13), YHWH inspiră scrierile vechiului legământ de responsabilitatea distribuirii unei dreptăți sociale, echivalente cu patologia faptei. Vezi Perdue, *The Blackwell Companion*, 243; Johnson, *Sacral Kingship*, 6-7; Rad, *Old Testament*, 372; Jacob, *Théologie*, 75-82.

Însă atunci când regele preexilic al lui Israel, își uita intenționat atribuțiile și subordonarea sa față de Torah, ieșea la mărturisit profetul – omul trimis de Dumnezeu, cu scopul precis de-a corija derapajele regale. Mesajul profund etic al profetilor, pe lângă blamarea păcătoșilor și portretizarea dragostei divine prin promisiunea izbăvirii²⁷, comportă și o altă dimensiune, mesajul profetic aduce în discuție și respectarea unor drepturi elementare încălcate de corupția autorității civile (cum este spre exemplu, cazul viei lui Nabot). Profetul trimis de Dumnezeu, avea datoria de a-i aminti regelui, că atentarea la demnitatea omului, creat după chipul lui Dumnezeu spre a se sfinți permanent, era egală cu atentarea la dreptul de monarh suprem al lui Dumnezeu²⁸ (Iez 28,1-2).

Există o lege a Dreptului Internațional, la care toate popoarele au subscris (Am 1,3 – 2,3²⁹), o lege universal aplicabilă, ce vizează necesitatea respectării demnității umane. Când israeliții promovau un model pur uman de rege, ce se dezicea de normele dreptului internațional și de modelul revelațional poruncit de YHWH în Deut 17, atunci cu toții cădeau în greșeala de a desconsidera voința divină. Când funcția monarhică este deviată de pe făgașul ei firesc, iar regele nu mai este doar un simplu reprezentant al poporului și un obedient executor al Torei³⁰, ci se pretinde ultima autoritate, intrând flagrant în conflict de interese cu YHWH –

²⁷ Wigoder, *Enciclopedia*, 537.

²⁸ Tatu, *Dumnezeu a vorbit*, 139.

²⁹ Observăm din rechizitoriul profetului Amos că, minimele drepturi umane internaționale ce trebuiau respectate cu orice preț vizau în special demnitatea sclavilor, a săracilor, a prizonierilor de război, a femeilor însărcinate, a celor decedați sau a muncitorilor. Aceste oracole ale proorocului Amos, sunt exemple de particularități, ele se referă la faptele reprobabile consumate pe timp de război, la toate soiurile de atrocități: cruzime irațională (1,3.11.13); cumpărarea și vânzarea învinșilor de război (1,6.9); profanarea celor decedați (2,1). Referințele oracolelor nu vizează doar crimele săvârșite împotriva iudeilor, ci însuși Israel este judecat de aceleași nelegiuiri (2,6-16). Se înfierează prin urmare, nerespectarea dreptului internațional ce vizează comportamentul pe timp de război, atât al neamurilor păgâne cât și al poporului ales, care devenea îndoit vinovat, căci spre deosebire de ceilalți, Israel avea revelată o lege clară a războiului de la care nu avea voie să abdice (Deut 20). A se vedea Walton, Matthews, Chavalas, *Comentariu cultural-istoric*, 822-823; Dunn, Rogerson, *Eerdmans Commentary*, 691.

³⁰ Tatu, *Dumnezeu a vorbit*, 77.

Unicul Rege al lui Israel, atunci profetul rămâne unica soluție de rezolvare a crizei. De misiunea sa și de pocăința regelui și a poporului, va depinde condamnarea respectiv izbăvirea lui Israel de mânia lui Dumnezeu.

Cazul profetului Ilie și a regelui idolatru Ahab: via lui Nabot și o încălcare flagrantă a dreptului la proprietate (3Rg 21,1-16³¹)

Dreptul la proprietate era de proveniență divină (Deut 15,12-14; 24,19), iar înstrăinarea moștenirii din părinți, era interzisă tot prin Legea lui Dumnezeu³² (Lev 25,23-28; Num 36,7). Iată cele două drepturi de proveniență divină ale israelitului Nabot, încălcate de lăcomia regelui Ahab, prin rapt și uz de putere. Putem spune că și dreptul la viață a lui Nabot (Ieș 21,16; Deut 24,7) a fost anulat, prin concursul reginei Izabela, care educată în spiritul de gândire absolutist al culturii feniciene³³, dă poruncă de a se comite oribila crimă, cu scopul de a-l destitui pe nevinovatul Nabot de avere (3Rg 21,13-14). Ahab, pare a nu fi la prima tentativă de acest gen, unii bibliști, trec tot pe seama sa moartea inopinată a celor doi fii ai lui (Ohozia și Ioram), succesori la tronul lui Israel (4Rg 1 și 4Rg 9). Mai mult decât atât, nu există nici o însemnare în cronicile regale despre înmormântările acestor doi regi, care conform tradiției, trebuiau să se bucure de toate onorurile regale în cazul morții lor timpurii³⁴—fapt ce întărește și mai mult predicția noastră.

Spiritul umanitar al Deuteronomului, inspirat de Dumnezeu, prevedea pentru sclavul eliberat de sub jugul stăpânului lui, în anul al șaptelea (Ieș 21, 2), dreptul la proprietate, pentru ca acesta să aibă o casă a sa și o bucată de pământ pentru subzistența lui, ca astfel să nu ajungă

³¹ Direcția istorico-critică de cercetare a Vechiului Testament, pune sub semnul îndoielii paternitatea acestui capitol, tocmai datorită apariției inoportune a unei probleme de ordin social, ca cea a viei lui Nabot, într-un context narativ unde predomină doar teme precum conspirația, rebeliunea, intervenția profetică etc. Pentru mai multe detalii a se vedea Tov, *Textual Criticism*, 8; McKenzie, *The Trouble with Kings*, 67; Walsh, *Methods and Meanings*, 193-211; Shoffren, *Educational Approaches*, 7.

³² Walvoord, Zuck, *Comentariu*, 529.

³³ House, *1,2 Kings*, 232; Nelson, *First and Second Kings*, 120.

³⁴ Popa, *Considerații exegetice*, 95.

iarăși în starea de sclavie³⁵. În anumite circumstanțe, robul putea opta să rămână în proprietatea stăpânului său pe viață (*'ebed 'ôlām*) sau să se elibereze, aceasta fiind contravaloarea celor șase ani anteriori de lucru³⁶. Prevederea aceasta, ce favoriza dreptul la proprietate pentru sclavul din Israel, făcea parte din legislația Jubileului și a anului Șabatic (Ieș 21,2-6; 23,10-12; Lev 25; Deut 15,1-18; 31,9-13), ce simboliza întoarcerea evreilor din exilul babilonian, Israel devenind astfel sclavul (*'ebed*) eliberat al lui YHWH (Lev 25,42). Această logică a eliberării, va fi formată, prin intermediul exodului, gândirea iudaică pentru o îndelungată perioadă³⁷. Însă nu doar atât, ci anul Jubileu afirma unitatea fundamentală a creației, prin celebrarea anului Șabatic, în care atât omul cât și pământul, erau chemați să intre în odihna șabatică (Lev 25,2-7). Acesta avea și un element de necesitate absolută, permitea pământului să se odihnească și să se reîmprospăteze, fără ca oamenii să flămânzească, din moment ce YHWH Se angaja Să-și hrănească poporul. Anul Șabatic era esențial și pentru reformarea relației evreului cu YHWH, cercetătorul R.S. Kawashima, vede în acest an Jubileu, o sursă primară de purificare ritualică cosmică, fiindcă jubileul completa simbolic ispășirea poluării socio-economice, restructurând astfel relația sacerdotală dintre pământ și om³⁸. De asemenea, anul Șabatic avea și o funcție profilactică de inspirație divină: dacă canaanii au fost exterminați de pe pământurile lor, datorită poluării morale a zonei (*tm'*), același pericol îl așteaptă și pe Israel dacă se compromite cu idolatria (Lev 26,32-45)–aici intervine indispensabilitatea jubileului, care are menirea morală de a-l purifica pe Israel de toate păcatele sale, ce ar putea atrage asupra sa ororile „legii ocupației” universale³⁹ (realitate ce nu mai poate fi amânată în timpul activității profetului Ieremia – 2Par 36,21).

Începând din seara zilei de Yom Kyppur, în punctul de întâlnire dintre cele două calendare diferite (Nisan de primăvară și Tishri de

³⁵ Keil, Delitzsch, Commentary on the Old Testament, 372.

³⁶ Craigie, Deuteronomul, 270-271.

³⁷ Lowery, Sabbath and Jubilee, 29; Kinsler, The Biblical Jubilee, 6.

³⁸ Kawashima, The Jubilee Year, 372; Fanucci, Release from the Slavery, 5-6.

³⁹ Kawashima, The Jubilee Year, 385-386.

toamnă⁴⁰), legea anului jubiliar, era astfel concepută, încât fiecare evreu sau străin, rob sau liber, să-și reia viața pe baze de egalitate⁴¹. Aplicate unanim aceste dispoziții juridice, ele ar fi încurajat decența locuitorilor lui Israel, pentru că nimeni nu ar fi putut vreodată să acumuleze averi excesive sau la pol opus, nimeni nu ar fi fost condamnat pentru totdeauna la sărăcie și sclavie⁴². Principala prevedere a codului jubiliar era returnarea întregii proprietăți proprietarului original, în conformitate cu distribuția teritorială prevăzută de Moise. Dacă din pricina datoriilor, un evreu era obligat să-și vândă proprietatea, aceasta nu era considerată alienată definitiv, ci doar temporară, până în anul Jubileu când aceasta se reîntorcea adevăratului proprietar⁴³ (Lev 25,25-28). Atunci se anulau

⁴⁰ Levine, The JPS Torah Commentary, 171; Morales, Who Shall Ascend, 35-38.

⁴¹ Sărbătoarea Jubileului prin caracterul ei eminent etic, urma să pregătească poporul pentru ivirea marelui și ultimului Jubileu, adică epoca Mântuitorului, Cel ce va reda desăvârșita libertate a omului, în plan eshatologic (Lc 4,16-30). A se vedea Sloan, The Favorable Year, 24; Vaux, Les Institutions, 264-265.

⁴² Wigoder, Enciclopedia, 369; Skolnik, Berenbaum, Encyclopaedia, 308. De fapt, spune cercetătorul A. Schenker, dacă vom studia legile legate de sclavi ale Torei, din perspectiva vocabularului, al contextului istoric, a istoriei compoziției și ale particularităților literare, teologice și etice; vom observa că prevederile anului Jubileu (Lev 25,39-55), urmează cu fidelitate perspectivele anterior enunțate (Ieș 21,1-11; Deut 15,1-18). A se vedea Schenker, The Biblical Legislation, 23-41.

⁴³ Substantivul ebraic *'ebed* se folosea atât pentru slujitor cât și pentru slugă, însă de asemenea denotă două tipuri diferite de sclavi. Exista o ceată de sclavi, ajunși astfel în robia stăpânului lor datorită neputinței de a-și mai plăti datoriile față de acesta; și o altă categorie de sclavi, care fie se nășteau în această condiție, fie proveneau din prada de război – aceștia puteau fi vânduți și cumpărați, beneficiind de foarte puține drepturi. Legea iudaică limita această ultimă formă de robie, cea mai precară, strict non-israeliților (Lev 25,44), pe când sclavia generată de pe urma datoriilor, avea un caracter strict provizoriu, până când cel în cauză plătea cu propria libertate, datoria față de creditorul său. Pe baza convenției anului Jubileu din Lev 25,39-41 cei care beneficiau de dreptul necondiționat la libertate și la ștergerea întregii datorii în anul jubileu, erau doar cei ajunși robi din pricina datoriilor, adică cei din neamul lui Israel. Spre deosebire de aceștia însă, sclavul neevreu, în special cel canaanit, nu se putea bucura de eliberare în anul jubileului, ci el era proprietatea stăpânului iudeu toată viața sa (Lev 25,44-46). Însă aceasta nu înseamnă că nu se bucura de o serie de drepturi legale și privilegii rituale: stăpânul lui nu putea să-l omoare; dacă sclavul era tăiat împrejur, se putea bucura de aceleași prevederi rituale de Pessah; el își putea redobândi libertatea dacă exista cineva

toate datoriile (deși cercetătorii, spun că întreaga datorie era anulată deplin doar în al 49-lea an, în anul Șabatic) și se reda dreptul la demnitate celui în cauză⁴⁴. În acest context, se poate înțelege ușor fraudă comisă de către regele Ahab prin anularea nelegitimă a dreptului la proprietate al lui Nabot, cu atât mai mult cu cât Ahab nu dorea nicidecum să-i mai restituie celui păgubit, propria vie în anul Jubileu.

Refuzul lui Nabot de a-și înstrăina bunul, vine și pe fondul legislației cu privire la imobile dar și pe fondul interdicției clare, încă din vremea lui Moise, ca cineva să-și vândă moștenirea părintească⁴⁵ (Lev 25,23-28; Num 36,7). În primul rând, refuzul lui Nabot de-a face afaceri cu moștenirea sa părintească, îl dovedește a fi un adevărat credincios al lui YHWH, ce respectă porunca divină. Refuzul lui Nabot, ridică unele problematizări legate de dreptul unui cetățean de-a refuza oferte regale, însă contextul de față poartă o profundă implicație religioasă, tocmai de aceea, în contextul Torei, regele Ahab nu avea nici un drept de-a emite o astfel de ofertă⁴⁶. Există totuși, în istoria lui Israel, un caz de vindere a averii părintești către rege (2Rg 24,24), însă gestul este făcut de către un

care să-l răscumpere în bani, însă dacă sclavul suferea vreo vătămare fizică din cauza stăpânului său, era automat declarat liber; era interzis să se înapoieze un sclav fugar stăpânului său (Deut 23,16). Biserica creștină, începând cu secolul al IV-lea, interzice evreilor să dețină sclavi proveniți dintre creștini, iar evreii vor fi primii care vor desființa sclavia, cu mult timp înaintea creștinilor. Deși, unii cercetători (Falk, Andersen), pe baza textelor profetice din Ieremia (34,9.16-17), spun că în realitate mulți dintre evrei nu respectau prevederile de eliberare ale sclavilor în anul Jubileu, fapt ce atrăgea mânia lui Dumnezeu asupra poporului. A se vedea Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel*, 145-147; Andersen, *Slave Systems*, 57-59; Falk, *Hebrew Law*, 87; Wigoder, *Enciclopedia*, 598-599.

⁴⁴ North, *The Sociology*, 2; Lowery, *Sabbath and Jubilee*, 68-69.

⁴⁵ Marele istoric al evreilor, Iosif Flaviu, spune că Nabot provenea dintr-o familie înstărită, iar via sa, cu siguranță era moștenită din părinți. Fapta lui Ahab de a-l deposeda ilegal de moștenirea părintească, a produs o așa indignare în ochii lui Dumnezeu, încât își trimite profetul, ca să-l înștiințeze pe regele nelegiuit, despre iminenta sa moarte. A se vedea Whiston, *The Works of Josephus*, 131. Cercetători mai noi în schimb, propun episodului viei lui Nabot, un exemplu de confruntare dintre cel bogat și cel sărac, între cel ce trăiește subzistând și cel luxuriant, reieșind astfel că, acest personaj cu numele de Nabot, ar fi fost un umil țăran ce-și ducea viața de la o zi la alta. A se vedea Rofé, *The Vineyard*, 89.

⁴⁶ Brueggemann, 1 and 2 Kings, 258.

iebusit, asupra căruia interdicția mozaică nu avea incidență. Prezervarea averii, însemna pentru fiecare păstrător al Legământului, nu doar un act de pietate față de memoria părinților, dar și o îndatorire religioasă⁴⁷. Substantivul ebraic *nahălâ* desemnează doar ceea ce trebuie să treacă mai departe de la o generație la alta, doar prin legea moștenirii (Fac 31,14), care este de fapt un drept antic cu incidență permanentă. Ideea teologică din spatele lui *nahălâ* este că YHWH, este Unicul proprietar al întregului pământ (Ps 47,4) iar El își împarte pământul poporului Său după bunul Lui plac⁴⁸ (Deut 32,8). Tocmai de aceea, israeliții nu au nici un drept în procesul de înstrăinare a pământului, căci nu aceștia sunt adevărații stăpâni ai lui, ci YHWH. Derivatul său, substantivul ebraic *yerushah* din Num 36,7 înseamnă „ținut, pământ”, iar verbul *yarash* înseamnă „a poseda” (Deut 3,20). Doar în câteva instanțe, întocmai celei de aici, se referă la posesiuni patrimoniale în sens de moștenire directă⁴⁹ (Fac 15,3-4; 21,10). Astfel că, cererea lui Ahab contravenea Legii lui Dumnezeu, iar raptul regelui a fost mai degrabă o insultă adusă la adresa Unicului proprietar – YHWH.

Prin intervenția reginei Izabela, victima este ucisă pe fondul unui simulacru: lui Nabot i s-a imputat că a hulit împotriva lui Dumnezeu și a regelui. Legea mozaică interzicea un astfel de comportament (Ieș 22,28), însă nu pretindea pentru hulitor pedeapsa cu moartea, și totuși, Ahab împreună cu autoritățile civile compromise și ele, hotărăsc fără nici un temei legal, pedeapsa cu moartea pentru Nabot. Aportul autorităților civile sau a fruntașilor cetății la consumarea crimei, nu poate fi trecut cu vederea, tocmai datorită importanței opiniei publice în istoria culturii iudaice⁵⁰. În esența ei, confruntarea dintre Nabot și Ahab, poartă marca opresiunii prin invocarea martorului mincinos (rol jucat de căpeteniile cetății). Ni se oferă narațiunea regelui puternic și influent, care anulează drepturile celui mai slab decât el, toate acestea cu concursul autorităților corupte aflate în patronajul său. Avem de-a face cu abuzul de putere re-

⁴⁷ Spence, Exell, I Kings, 507.

⁴⁸ Harris, Archer, Waltke, Theological Wordbook, 569.

⁴⁹ Milgrom, The JPS Torah, 298.

⁵⁰ Akulli, More than just Naboth's, 294.

gală, fiindcă mai mereu în istoria omenirii, puterea corupe și autoritatea devine subiectivă în exercitarea funcției ei. Din perspectivă juridică, ne confruntăm cu un caz de opresiune politică împotriva celui mai slab, unde implicarea comunității corupte⁵¹ își spune cuvântul. Tocmai de aceea, putem numi această tranzacție ca fiind ilegală⁵². Fără îndoială, asistăm la un caz de secularizare a drepturilor omului—o realitate instituțională vechitestamentară, în interiorul căreia, supremele valori umane, decretate prin Legea lui YHWH, devin relativizate⁵³.

Datorită morții nevinovatului Nabot, Ahab regele intră în posesia viei, nu printr-un temei legal, din moment ce nici nu exista vreunul, ci prin întrebuițare tradițională⁵⁴ (2Rg 16,4). Lăcomia era mare, și datorită locației viei, în ținutul Jezreel (*Tel 'Ein Yizre'el*), în imediata apropiere a Munților Ghilboa, cu deschidere spre valea foarte fertilă a Jezreelului, renumită pentru condițiile de agricultură și pășunat, spun arheologii⁵⁵. Faptele acestea reprobabile ale autorității civile din Israelul acelor timpuri, conduse de către cel mai corupt rege din istoria poporului evreu, au fost aspru amendate de către profetul Ilie, mandat de către Dumnezeu să-i ducă regelui Ahab mesajul apropiatei sale morți⁵⁶. Din păcate, victimei nu i se mai poate restitui dreptul la proprietate și nici actul recompensării nevinovatului nu mai este posibil. Orice încercare de îndreptare a situației este sortită eșecului, de aceea pentru Ahab și casa lui, nu mai rămâne decât certitudinea pedepsei lui Dumnezeu,

⁵¹ Latinescul *corrumpto* din care își trage rădăcina verbul „a corupe”, înseamnă în primul rând „a strica, a deteriora, a putrezi”; însă transferat în zona morală, corupția este viciul celui imoral, care aflat pe scaunul puterii politice, economice sau profesionale, își exploatează funcția prin factori de decizie sau influență, în favoarea unui profit personal ilicit. În general, aceasta se petrece în detrimentul celui ce depinde social de el. Este exact situația dintre regele corupt Ahab și supusul său, nedreptățitul viticultor Nabot, care plătește cu prețul vieții lui, acțiunea ilegală a regelui. A se vedea Bartolomeu, *Corupția Spirituală*, 77-78.

⁵² Akulli, *More than just Naboth's*, 296-297.

⁵³ Lustiger, *L'Église, la Révolution*, 130-173.

⁵⁴ Smith, *The Books of History*, 185.

⁵⁵ Na'aman, *Pharonic Lands*, 239; Ebeling, Franklin, Cipin, *Jezreel Revealed*, 232-239.

⁵⁶ Dockery, *Holman Concise Bible*, 144.

Singurul Care mai poate interveni salvific⁵⁷. Confruntarea directă între regele apostat Ahab și profetul lui YHWH, Ilie (vv. 17-20), pune bazele unei profeții cu privire la sfârșitul vieții lui Ahab. Nu avem nici un motiv de îndoială cu privire la împlinirea ei, pentru că Ahab a murit în război iar fiul său Ioram a fost ucis exact pe locul viei lui Nabot (4Rg 9,22-26), pentru a se împlini cu exactitate și cele mai mici detalii din profeția adusă împotriva casei lui Ahab⁵⁸ (3Rg 21,21-22). În cazul morții fiului lui Ahab, ucis exact pe locul viei lui Nabot, se aplică principiul Legii Talionului, menit să redea în acest caz, demnitatea posterioară a celui păgubit. Pieirea casei lui Ahab, vine drept pedeapsă a lui Dumnezeu pentru nelegiuirile comise de Izabela, cea care i-a ucis pe profeții lui Dumnezeu. Pedeapsa Domnului prezentată în 4Rg 9, 26a, aduce o dată cu ea, sânge pentru sânge și viață pentru viață. Verbul folosit aici pentru răzbunare, ebraicul *nqm*, este sinonim celor din 4Rg 9,7-10a iar majoritatea ocurențelor lui *nqm* îl indică pe YHWH ca fiind subiectul acțiunii coercitive. Îl identificăm în special, cu același conținut ideatic în profețiile lui Isaia (1,2; 34,8; 35,4; 47,3; 59,17; 61,2; 63,4) și Ieremia (5,9; 9,8; 15,15; 46,10; 50,15; 51,36) ale textului masoretic⁵⁹.

Prin urmare, identificăm în episodul viei lui Nabot, o serie întreagă de încălcări a unor drepturi elementare, de către autoritatea civilă coruptă a lui Israel: încălcarea dreptului la proprietate (Lev 25; Deut 15,12-15; 24,19), la reprezentare egală în fața instanțelor de judecată (Deut 19), la non-discriminare (Ieș 20,10; Lev 16,29; 17,8; 19,33-34; Deut 10,19; 24,19; 2Rg 15,19; 1Par 29,15; Ps 94,5-6; 146,9; Ier 7,6), iar nu în cel din urmă, identificăm în acțiunea regelui Ahab, încălcarea a două porunci din Decalog⁶⁰: „Nu vei depune mărturie mincinoasă împotriva aproape-

⁵⁷ Poggioli, Naboth's Vineyard, 8.

⁵⁸ Montgomery, A Critical and Exegetical, 330-334.

⁵⁹ Cronauer, The Stories about Naboth, 46-47.

⁶⁰ Am redat aceste două porunci din Decalog în traducere proprie, deoarece traducerea biblice românești, prin opțiunea față de modul conjunctiv („Să nu mărturisești strâmb...”), pierde din vedere nuanța de Qal imperfect a verbului ebraic *lō' ʾānē(h)* căruia în limba română îi corespunde modul indicativ viitor, de aceea, se traduce corect în funcție de context, prin formula „tu nu vei...”. De asemenea, traducerea Septu-

lui tău” (*lō’ tǎ’ānē^h b rē’ akā ‘ēd šāqēr*) și „Nu vei râvni la casa aproapei tale” (*lō’ tahmōd bet rē’ ekā*).

Concluzii

Misiunea profetului în Vechiul Testament, avea ca scop principal, apropierea poporului de cerințele Legii lui Dumnezeu, pentru ca Israel să poată beneficia în continuare de protecție divină. De fiecare dată când Israel aluneca pe panta idolatriei, YHWH își trimitea slujitorul, spre a atenționa poporul, în vederea întoarcerii lui la adevărata închinare. Tot el transmitea și pedeapsa statornicită de YHWH, pentru cel care nu dorea să se pocăiască de faptele lui imorale. Există în Israel o gamă largă de modalități prin care Dumnezeu ținea legătura cu poporul Său, pentru a-l instrui constant în vederea atingerii sfințeniei, condiție *sine qua non* a mântuirii: prin Legea Sa, prin comunicarea directă, prin vise, prin suferință dar în special prin profeții Săi.

Un caz aparte în tot acest scenariu îl are regele lui Israel, reprezentantul de vârf al autorității civile. Instituția monarhică avea obligația de a rămâne fidelă Legii lui Dumnezeu, atât pentru a păstra statul Israel sub grațiile divinității, dar și pentru a susține oficiul cultic, cu jertfele zilnice pentru păcate, ca poporul să înainteze pe calea sfințeniei. În acest scenariu, regele era dator față de poporul său, să rămână credincios lui Dumnezeu, fiindcă îmbrățișarea idolatriei, ar fi atentat la însăși stabilitatea religioasă, socială și politică a neamului său. Regii lui Israel în schimb, cu excepția a foarte puțini dintre ei, s-au dovedit a fi înclinați către idolatrie, părăsindu-L pe Dumnezeu prin felul lor de viață, și atentând

agintei (LXX), păstrează și ea cu fidelitate nuanța originală a textului ebraic, folosind verbul *ou pseudomartirēseis* care este la modul indicativ viitor, și care trebuie tradus în limba română tot prin expresia „nu vei...”. A se vedea Merwe, Naude, Kroeze, *A biblical Hebrew*, 72; Friberg, Miller, *Analytical Lexicon*, 265; Holladay, *A Concise Hebrew*, 224; Crow, Tatu, *Ebraica Biblică*, 97-101; Cornițescu, Abrudan, *Limba Ebraică*, 87: „Imperfectul ne arată o stare neîmplinită, ceva vag și el se traduce de obicei cu viitorul simplu și în alte cazuri după context mai este redat și prin prezent sau viitorul compus. Întrucât timpul e neclar în limba ebraică, pentru precizarea în vreme a acțiunii verbale se folosește contextul și unele reguli sintactice”.

prin aceasta indirect, la bunăstarea regatului. Pentru îndreptarea conduitei lui, Dumnezeu pregătea profetul, spre a merge și a-l apostrofa pe regele iresponsabil, ce atrăgea prin comportamentul său idolatru, mânia divină asupra casei lui și asupra poporului peste care era uns rege. De cele mai multe ori, profetul își primejdia viața spre a-și împlini misiunea, de aceea avem și câteva cazuri de reticență profetică, dar în final, omul lui Dumnezeu își asumă jertfelnic paradigma eroului ce contribuie decisiv la purificarea neamului din care face parte. Autoritatea civilă, în majoritatea cazurilor, datorită intensificării corupției și alunecării pe panta suicidară, respingea mesajul profetului, considerându-l desuet, iar pe deasupra îl și prigonea pe trimisul Domnului, stârnind și mai mult mânia lui Dumnezeu peste el și peste Israel în general.

Un astfel de caz paradigmatic este și profetul Ilie, care a suferit mult de pe urma regelui Ahab și a soției acestuia Izabela, pentru curajul său de a-l înfrunta direct și public pe rege. Pentru că Ahab a atentat flagrant la demnitatea viticultorului Nabot, încălcând o serie de drepturi umane, specificate clar în Lege, profetul Ilie îi profetește acestuia și casei lui, moartea – ca pedeapsă de la Dumnezeu pentru nelegiuirea comisă. Episodul viei lui Nabot este un exemplu elocvent al Vechiului Testament, ce punctează modul în care trebuie să se desfășoare relația dintre profet și autoritatea civilă coruptă. Dumnezeu nu permite de pe urma acestei relații nici o fărâma de concesie – profetul este obligat să amendeze fără menajamente, derapajele morale ale regalității idolatre și corupte. În aceasta constă de fapt supremația profetului și nimicnicia regelui ce-L repudiază pe YHWH din poporul său, riscând cu aceasta, însăși stabilitatea politică și economică a regatului, peste care cu nevrednicie tronează.

Pentru a se depăși astfel de cazuri de corupție flagrantă prin exercițiul uzului de putere, milităm pentru o colaborare strictă și rodnică între autoritatea civilă și autoritatea religioasă în sânul unui popor. Biserica nu trebuie să fie aservită intereselor subiective ale suveranului politic, mai ales dacă acesta este corupt. Tocmai de aceea, Sfinții Petru și Pavel, statornicesc pentru totdeauna cum trebuie să rămână cadrul de legătură dintre autoritatea statală și cea religioasă: conducătorii politici, trebuie respectați și ascultați, ca unii ce sunt de la Dumnezeu investiți cu pute-

re, însă dacă prin exercitarea funcției lor, prin abuz de putere, încalcă într-un fel conștiința creștină (pe față sau în ascuns), atunci ascultarea față de un regim antihristic, este egală cu abjurarea credinței creștine. Doctrina creștină cere ascultare față de autoritatea politică, nu obedi-ență premergătoare coruperii spirituale (Mt 22,21; Rom 13,1-7; 1Tim 2,1-3; Tit 3,1-2; 1Pt 2,13-17).

Pentru o contextualizare a teocrației biblice, Constituția de Stat trebuie să fie clădită pe valorile morale ale Legii lui Dumnezeu; conducătorii să fie supuși credincioși lui Dumnezeu iar poporului de rând, să i se respecte drepturile prevăzute de Torah – Cuvântul lui Dumnezeu. Tocmai de aceea, relația dintre autoritatea civilă și cea religioasă trebuie să se desfășoare în termeni de colaborare în sincron, pentru susținerea cadrului legislativ necesar periplului de dobândire a sfințeniei comunitare, nicidecum în termeni de subordonare reciprocă sau în cei de scoatere a Bisericii în zona ilicită, conform paradigmei totalitare. Iar mai presus decât toate, cel pus în fruntea Statului creștin, cel coregent la putere, dar cu o nuanță aparte de subordonare Unicului Conducător YHWH, să mediteze neîncetat la Legea lui Dumnezeu, după modelul practic al profeților, care pentru a nu greși, au interiorizat Cuvântul lui Dumnezeu, l-au așezat în inima lor (Ier 31,31-33; Avac 2,1; Zah 1,13).

Bibliografie

- Akulli, Ksenafu, More than just Naboth's Vineyard. Reflections on the Implications of the Community on Exploitation and Corruption in the Context of I Kings 21, în: *KAIROS – Evangelical Journal of Theology* 2 (2011), 294.
- Brown, Francis, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Oxford 1907, 635.
- Brueggemann, Walter, *1 and 2 Kings*, SHBC, Georgia 2000, 258.
- Chirilă, Ioan, Întru lumina Ta vom vedea lumină (Ps 35,9) – despre lumină și taina întinericului în care se află Dumnezeu (Ieș 20,21), în: Pavel, Chifăr (eds.), „Voi pune înaintea Ierusalimul, ca început al bucuriei mele”. In Honorem Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Abrudan la împlinirea vârstei de 80 ani, Sibiu: Astra Museum, 2018, 214-37.

- Chirilă, Ioan, Cartea Profetului Osea: Breviarum al Gnoseologiei Vechiului Testament, Cluj-Napoca 1999, 16.
- Cornițescu, Emilian, Dumitru Abrudan, Limba Ebraică Biblică, București 2002, 87.
- Cronauer, Patrick T., The Stories about Naboth the Jezreelite: A Source, Composition and Redaction Investigation of 1 Kings 21 and Passages in 2 Kings 9, LHBOTS 424, New York 2005, 46-47.
- Dunn, James D.G., John, W.Rogerson, Eerdmans Commentary on the Bible, Grand Rapids 2003, 691.
- Falk, Ze'ev W., Hebrew Law in Biblical Times, Provo 2001, 598-599.
- Freedman, David Noel, The Anchor Bible Dictionary, vol. 1, New York 1992, 462.
- Holladay, William, A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, Leiden 2000, 224.
- House, Paul R., 1, 2 Kings, NAC 8, Nashville 1995, 232.
- Jacob, Edmond, Théologie de L'Ancien Testament, Paris 1955, 75-82.
- Johnson, Aubrey, Sacral Kingship in Ancient Israel, Cardiff 1967, 6-7.
- Knoppers, Gary N., The City Yhwh Has Chosen: The Chronicler's Promotion of Jerusalem in Light of Recent Archeology, în: Andrew G. Vaughn, Ann E. Killebrew (eds.), Leiden, 2003, 308-309.
- Levine, Baruch A., The JPS Torah Commentary: Leviticus, Philadelphia/Jerusalem, 1989, 171.
- Lustiger, Jean-Marie, L'Église, la Révolution et les Droits de L'Homme, în: Maurice Agulhon, Jean-Denis Bredin (eds.), Paris 2000, 130-173.
- McConville, J.G., Deuteronomy, AOTC 5, Downers Grove 2002, 359-360.
- Merwe Christo, H. J. Van der, Jackie, A. Naude, Jan, H. Kroeze, A biblical Hebrew Reference Grammar, Sheffield 1999, 72.
- Milgrom, Jacob, The JPS Torah Commentary: Numbers, Philadelphia/Jerusalem 2003, 482.
- Montgomery, James A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, ICC, New York 1951, 330-334.
- Na'aman, Nadav, Ancient Israel's History and Historiography: The First Temple Period, Winona Lake 2006, 139.

- Naʿaman, Nadav, Pharonic Lands in the Jezreel Valley in the Late Bronze Age. Appendix: The Ancient Name of the Jezreel Valley, Winona Lake, 2005, 239.
- Neher, André, L'essence du prophétisme, Paris 1972, 94.
- Nelson, Richard D., First and Second Kings, IBCPT, Atlanta 1973, 120.
- Oancea, Constantin, Narațiunile profetice din Cartea 1Regi: Introducere, traducere și comentariu, Cluj-Napoca 2008, 163-164.
- Poggioli, Renato, Naboth's Vineyard or the Pastoral view of the Social Order, în: Journal of the History of Ideas 1 (1963), 8.
- Rad, Gerhard Von, Old Testament Theology, vol.1, London 1975, 372.
- Rofé, A., The Vineyard of Naboth: The Origin and Message of the Story, în: Vetus Testamentum 1 (1988), 89.
- Semen, Petre, Introducere în Teologia Profetilor Scriitori, Editura Doxologia, Iași, 2010, 21.
- Shoffren, Marc, Educational Approaches to Naboth's Vineyard (1 Kings 21), în: Journal of Progressive Judaism 13 (1999), 7.
- Spence, H.D.M., Joseph, S.Exell, I Kings: Exposition and homiletics, PC, London 1909, 507.
- Tatu, Silviu, Dumnezeu a vorbit în vechime prin profeți. Studii în Vechiul Testament, Oradea 2007, 139.
- VanGemeren, Willem A., The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis, vol. 3, Carlisle 1996, 77.
- Varga, Cătălin, Δικαιοσύνη în limbajul biblic. O scurtă incursiune filologică, exegetică și teologică, în: Teologie și Viață, 9-12 (2014), 133-135.
- Vatamanu, Cătălin, Educația la poporul ales, Iași 2011, 216-222.
- Vaux, Roland de, Les Institutions de l'Ancient Testament, vol. 1, Paris 1958, 264-265.
- Walsh, Jerome T., Methods and Meanings: Multiple Studies of 1 Kings 21, în: Journal of Biblical Literature 2 (1992), 193-211.
- Wigoder, Geoffrey, Enciclopedia Iudaismului, trad. de Radu Lupan și George Weiner, București 2016, 467.
- Wright, Christopher J.H., Old Testament Ethics for the People of God, Downers Grove 2004, 88-89.

Imaginea puterii mântuitoare a lui Dumnezeu în Psalmi

GEORGE-CODRUȚ ȚAPCIUC*

Von Gottes Gericht als seinem rettenden Handeln in der Welt zu sprechen, scheint oft ein Widerspruch zu sein in eine durch viel Korruption, Habgier und Einsamkeit gekennzeichnete Gesellschaft. Die Tatsache, dass das Bild Gottes als Richter meistens ein hasserfülltes und beängstigendes Bild ist, ist nur das Ergebnis menschlicher Projektion, aber insbesondere, wenn der Mensch außerhalb der Beziehung zu Gott steht. Infolgedessen bestimmt die Unwissenheit über Gott als Schöpfer ein verzerrtes und streng juristisches Bild von Gott selbst. In diesem Sinne wäre es keinen Unterschied zwischen einem Unbekannten, dessen Intentionen kennst du nicht und Gott, den ihn noch weniger kennst. Paradoxiertweise definieren das Alte Testament und die biblische Kultur den Gott al Vater, Erlöser und Wiederhersteller seiner Schöpfung im Allgemeinen genau durch zwei wichtige Begriffe: Gerechtigkeit und Gericht. Auf den ersten Blick sind die zwei Wörter bekannt und ohne eine zusätzliche Bedeutung, abgesehen nur vielleicht von der üblichen sozialen und rechtlichen Verwendung. Gerechtigkeit im hebräischen Sinne bedeutet in erster Linie eine Beziehung und keine strenge Rechtsnorm und in Bezug auf Gericht Gottes sein Handeln zur Wiederherstellung und Heilen des Menschen aus seiner Dekadenz beschreibt. Vorwiegend wird der rettende Sinn des göttlichen Gerichts in den Psalmen gerade durch das Verhältnis des Begriffes Gerechtigkeit und Gnade, Gericht, Wahrheit, Verheißung, Treue und Bund mitgestaltet. Im Buch der Psalmen ist die rettende Beziehung zwischen Gott und den Volk Gegenstand einer theologischen Anthropologie, in der vor allem vom Menschenbild angesichts der Göttlichkeit berichtet (geschichtlich) wird.

Keywords: Gerechtigkeit, Gericht, Gebote, Gott, Mensch, Bund, Heil, Schöpfung, deut. Geschichtswerk.

* Dr. George-Codruț Țapciuc, München.

Introducere

În teologia Vechiului Testament ideea de putere nu este un element static, atribuit naturii înconjurătoare și legilor ei, ci lui Dumnezeu direct, și este prin urmare semnul stăpânirii Lui peste umanitate și creație în general. Puterea din această perspectivă nu se referă la impunerea unei legi samavolnice omului, ci la manifestarea voii personale a lui Dumnezeu către om. Altfel spus, Dumnezeu nu se descoperă niciodată ca un despot, impersonal și neatent la structura și slăbiciunea omului în sine. În raport cu ideea neutrală a ideii de putere atribuită legilor creației sau cea a zeităților naturale din Vechiul Orient și elenism, în mentalitatea biblică puterea este exprimarea unui Dumnezeu personal, care dirijează istoria, însă nu dintr-o manieră distantă și impersonală, ci din una personală și părintească. Teologia Vechiului Testament vede această manieră a lui Dumnezeu de a se descoperi din prisma realității istorice a legământului lui YHWH cu Israel. Pentru existența lui Israel manifestarea puterii sau stăpânirii lui Dumnezeu reiterează actul creației, iar tradiția iudaică milenară îl vede tocmai ca o manifestare a legământului și fidelității lui YHWH față de omul și lumea Sa. În filosofia greacă, de pildă, deși, ideea neutrală a unui creator și principiul existenței lumii în sine sunt două elemente identice, totuși, puterea rămâne în cele din urmă un element intrinsec legilor creației, și nu manifestării unei zeități. La Pitagora numărul este acel principiu dinamic care modelează și determină întreaga existență, iar la Platon cuvântul *dynamis* (putere) exprimă natura legilor creației¹.

Însă cel mai important element al manifestării puterii lui Dumnezeu în legământul Său este format de relația dintre două realități esențiale: dreptate și judecată. În dezacord cu înțelegerea acestor doi termeni dintr-o manieră juridică sau legalistă, relația dintre ei determină în definitiv structura relației lui YHWH cu Israel și umanitatea, care este prin definiție una restauratoare și mântuitoare. În mentalitatea legământului biblic, dreptatea, nu este numai condiția ordinii morale și sociale, ci și

¹ Müller, „Gesetz”, 573.

norma relațiilor interumane². În acest sens, puterea lui Dumnezeu nu face decât obiectul unei relații și este prin excelență sociologică, deci nu o manifestare discreționară și egoistă, cum se întâmplă adesea în plan uman, atunci când deținerea anumitor bunuri sau poziții sociale sunt confundate cu posedarea unei puteri autonome. În primă instanță noțiunea de dreptate în limba ebraică nu desemnează o normă sau o lege implacabilă, ci o relație sau ea este principiul relației în sine, fapt pentru care prin ea se definește cel mai bine conținutul legământului lui YHWH cu Israel. Dreptate nu se reproduce în mentalitatea semitică pur și simplu cum suntem obișnuiți cu raportarea limbilor europene la o anumită realitate, ci prin două substantive: masculinul *ṭedec* și femininul *ṭedaca*. În semantica ebraică ambele substantive stau într-o relație de sinonimie cu cel de judecată *mišpat* în peste 80 de ocurențe, unde dreptate este sinonim cu judecată, care constituie obiectul intern al actului de a judeca *šafat*. În majoritatea locurilor sinonimia celor doi termeni determină cel mai important sens al dreptății lui Dumnezeu, adică dreptatea salvatoare sau recuperatoare. Deși la prima vedere, și mai ales dintr-o perspectivă juridică, am spune că dreptatea este urmarea unui act general de judecată asupra unei realități, și deci este normal să fie o congruență între ele, în cultura israelită raportul dintre cele două noțiuni nu are în vedere în mod primordial un aspect juridic de normă prestabilită, ci unul relațional. Calitatea axiomatică a lui dreptate de relație trimite la creatorul și inițiatorul conceptului de relație, adică Dumnezeu Însuși. În această ordine de idei dreptatea este o relație descoperită omului de YHWH prin legământul Său cu Israel. Raportând judecata la însușirile cuvântului dreptate de mai sus, se poate deduce că ea înseamnă, nu numai o acțiune dreaptă sau o privire justă în relația cu aproapele sau cu mediul înconjurător, ci și o păstrare, precum și o aplicare a dreptății în sine, în conformitate cu ordinea naturii umane, sădite deja de Dumnezeu prin actul creației.

Ca acțiune de restaurare a ordinii în lume, judecata înseamnă în gândirea biblică modalitatea prin care Dumnezeu restabilește dreptatea Sa

² Diestel, *Die Idee der Gerechtigkeit*, 190.

în creație, adică readucerea creației la starea stabilită de Dumnezeu și nu de ceea ce ar dori omul, ceea ce face imposibilă o înțelegere a termenului judecată fără cel de dreptate. Relația dintre cele două cuvinte face referire în primul rând la manifestarea dreptății mântuitoare a lui YHWH în lumea Sa și apoi la legea revelată poporului. Înțelegerea în sensul unei norme a cuvântului dreptate sau al unui act juridic al celui de judecată atrage după sine o percepție eronată asupra manifestării mântuitoare a lui Dumnezeu în lumea Sa. Această dimensiune evidentă în cartea Psalmilor și la anumiți profeți preexilici, a fost semnalată în mod special de Gerhard von Rad, care arată, că Israel nu a văzut niciodată dreptatea ca o lume ideală de neatins, ce aparține strict lui Dumnezeu și poate în parte doar patriarhilor, profeților și celor cărora li s-a dat apelativul de drept în istoria mântuirii. Dreptatea lui Dumnezeu însăși a fost înțeleasă de Israel ca o legătură specială cu YHWH, devenită realitate prin legământul încheiat³, deci ea trebuie să fie una cotidiană și nu idealistă sau iluzorie. Drept urmare, acțiunea lui Dumnezeu de Judecător este complementară cu cea de Mântuitor. În mod specific această relație stabilită de cei doi termeni este nuanțată și prin relația pe care dreptate îl are cu termeni ca: milă (*chesed*)⁴, adevăr (*emet*) și fidelitate (*emunah*). De remarcat este faptul că *chesed* în anumiți Psalmi (Ps. 25.10; 89.3; 103.17; 119; etc) formează un specific al limbajului legământului în Vechiul Testament și este utilizat ca un sinonim pentru cuvântul legământ în sine, (*berit*), ceea ce-i determină și importanța pentru teologia paulină.

I. YHWH, Judecător drept în Psalmi

Mai mult ca în oricare alt loc al scrierilor ebraice, în cartea Psalmilor este evidentă o relație intrinsecă dintre cele două principii ale imaginii

³ Von Rad, *Theologie*, 372.

⁴ Numai în cartea Psalmilor cuvântul milă apare de ca. 130 de ori, în comparație cu celelalte cărți, unde apare doar de ca. 115 ori. În majoritatea cazurilor din psalmi el este raportat aproape numai la Dumnezeu, ca revelare și păstrare a legământului cu poporul Său (Ps 25.10; 103.17f), (excepție Ps 12.16; 109), dar indică în același timp și o contracarare a stării de păcătoșenie. În Ps 89.3f; 29 *chesed* este utilizat ca sinonim pentru *berit*. Vezi: Deißler, *Psalm 119* (118), 140-141.

puterii lui Dumnezeu în creația Lui, dreptatea și judecata. Aici ea alternează teme ca pedeapsă, răsplătire, mânie și îndreptare, ceea ce plasează ideea de judecată într-un cadru ce cuprinde ordinea socială și morală. Dacă în scrierile profeților preexilici această relație are de multe ori un caracter punitiv prin uzanța unui limbaj amenințător la adresa regalității și degradării sociale, în Psalmi imaginea lui YHWH de Judecător este privită ca o acțiune mântuitoare și nu pedepsitoare, cum ar părea la o primă lectură relația dintre dreptate și judecată în Vechiul Testament în general. Este o contradicție a Vechiului Testament sau o eroare a parcursului redacțional al textului ebraic? Nici una nici cealaltă, ci ea are în vedere și starea morală a poporului în anumite contexte ale existenței lui Israel. Ca și în literatura profetică, și în Psalmii, este problematizată starea generală de păcat, care presupune perturbarea raportului poporului cu dreptatea lui YHWH.

Cuvântul judecată apare în multe locuri sinonim cu substantivul masculin *ṭedec* și face referire la obligația primordială a regelui de a face judecată și dreptate sau „judecată dreaptă” (Is 1, 21) și de a stăpâni în dreptate și a face judecă celor asupriți și săraci din poporul lui Dumnezeu (Ps 72, 2; Is 32, 1; Ier 22, 13; Ps 37, 6; Iov 29, 14). În expresia clasică „mișpete ṭidcheca” „judecățile tale drepte” (Ps 119, 7, 62, 106, 164; etc) *ṭedec* este principiul superior prin care este caracterizată judecata (Ps 94, 15). Însă în peste 50% din apariții, atât din izvoarele timpurii, cât și din redactările târzii ale textului ebraic, *mišpat* este sinonim cu substantivul *ṭedaca* și sunt utilizate cu același înțeles și direct legate unul de celălalt (Dt 33, 21; Am 5, 7, 24; Is 5, 7; 28, 17; Ier 22, 3; etc)⁵. YHWH, ca Rege este izvorul judecății și al dreptății, și este Cel care face judecată și dreptate (II Șam 8, 15; I Regi 10, 9; Ier 9, 23; Iez 18, 5; etc.). Din via Sa (poporul Israel) El așteaptă judecată, iar ca Atotsfânt în toate așteaptă dreptate (Is 5, 7, 16). El umple Sionul cu judecată și dreptate (Is 33, 5) și îi va mântui pe toți care se vor întoarce către el (Is 1, 27). Totodată, cele două sunt principiile sociale ale societății și regalității israelite (Is 9, 6), iar abolirea lor este comparată cu otrava și pelinul (Am 5, 7; 6, 12). Căile

⁵ Fahlgren, *ṣedaka, nahestehende*, 120.

lui YHWH sunt prin excelență judecată pentru că El este Drept (Dt 32, 4; Sof 3, 5; Ps 119, 137; Iov 34, 17), iar mântuirea peste poporul Său este prezentată metaforic prin judecata și dreptatea, care se vor revărsa ca un șuvoi de ape (Am 5, 24). Judecată nu se află în relație de sinonimie cu dreptate atunci când prin el se exprimă o hotărâre, o sentință sau o lege. Cele două substantive fac referire la ceea ce este drept (necorupt), adevărat sau ceva corect în sine. Atunci când mișpat indică în special poruncile sau hotărârile divine (Ieș 20, 1), este utilizat mai des în relație cu substantivul țedaca în comparație cu țedec, datorită relevanței sale crescute în spațiul intersocial⁶.

În cartea Psalmilor relația mântuitoare dintre YHWH și popor face obiectul unei antropologii teologice, unde se vorbește despre imaginea omului în fața dumnezeirii. Sub lege, ca principiul ce determină condiția omului, psalmiștii au înțeles revelația voii divine părinților lui Israel, apoi, în mod oficial lui Moise. Faptul că legea nu devine pentru popor o entitate care se epuizează în formule ca „tu trebuie” sau „tu nu trebuie”, arată caracterul ei, dinamic, educator și salvator, determinat de împlinirea sau neîmplinirea ei⁷. Însă un aspect foarte important la Psalmi este acela că, în multe situații ideea de legământ este tradusă în mod intenționat cu cea de dreptate, deoarece legământul lui YHWH este obiectul acțiunii mântuitoare a lui YHWH, adică al dreptății Sale (Ps 39.12; 132.8.15). În Psalmul 99, de exemplu, mântuirea lui YHWH în Iacov este surprinsă prin (*mișpat*) și (*țedec*): „Tu ai întemeiat dreptatea, judecată și dreptate Tu ai făcut în Iacov.” (Ps 99.4). Este o specificitate a limbajului psalmistului de a folosi pentru dreptatea, atribuită lui YHWH direct, cuvântul judecată sau chiar dreptate „Dumnezeule judecata Ta (*mișpateca*) dă-o împăratului și dreptatea Ta (*țidcateca*) fiului Împăratului. Ca să judece (*iadin*) pe poporul Tău cu dreptate (*țedec*)” (Ps 72.1-2). Din manieră semantică, substantivul (*țedec*) are caracteristica principală de a se referi mereu la lege, doar numai pentru faptul că ea eset dată direct de Dumnezeu (Ps 19.10; Ps 119.172, etc;)⁸.

⁶ Johnson, ܡܝܫܦܬ, 907.

⁷ Dünner, „Die Gerchtigkeit nach dem Alten Testament”, 122.

⁸ (ܡܝܫܦܬ) ܡܝܫܦܬ, im L. Koehler, W. Baumgartner, Hebräisches und aramäisches Lexikon, 943.

Faptul că dreptatea vine de la Dumnezeu, iar faptele și acțiunile umane sunt sau ar trebui să fie impregnate de dreptate Sa, este gândirea socială fundamentală a teologiei vechi testamentare. În al doilea rând, în Psalmi, realitatea că YHWH este drept, nu însoțește decât activitatea Sa de Judecător. Ludwig Diestel evidențiază faptul că această activitate a lui YHWH nu derivă neapărat din dreptatea Sa, cum s-ar deduce din logica actuală juridică, ci YHWH se arată ca Judecător din prisma Atotstăpânirii Sale peste întreg pământul⁹. YHWH judecă poporul Său (Ps 50.6; 135.14; Dt 32.36), dar aceasta se datorează poziției Sale universale de Judecător al întregului pământ (Ps 9.9, 20; 96.13; 98.9; 76.10; 105.7; I Par 17.14.33), și nu teocrației, pentru faptul că judecata Sa nu se reduce numai la poporul Israel, ci la întreaga creație. Judecata vizează bineînțeles și celelalte popoare, pe care le conduce (Ps 67.5.6; 96.10; Is 3.13; Is 2.4; Ioil 3.12). Din mai mulți Psalmi este evident acest caracter al judecății lui YHWH: în cer este scaunul Său (Ps 9.5; 11.7; 97.1.2), iar cerul vestește dreptatea Sa (Ps 50.5; 97.6; 85.12), dreptatea și judecata sunt temelia tronului Său (Ps 97.2; 89.15), El le iubește (Ps 11.7; 33.5; 37.28) și de aceea, legea Sa este plină de dreptate (Ps 48.11), pentru că El este drept în toate căile Sale (Ps 145.17)¹⁰.

Majoritatea denumirilor lui Dumnezeu din limba ebraică îl definesc ca Domnul, deoarece, un Domn își pune numele Său asupra celor cărora le este Domn și se supun Lui. În același timp, El este Domnul și pentru faptul că este izvorul dreptului (legii), dar și păstrătorul lui, și se îngrijește ca poporul Său să nu fie privat de orânduiri și legi, care să contribuie la existența și dezvoltarea lui în legătura cu Domnul lor. Calitatea de Domn a lui YHWH face trimitere la cea de drept țadic; El este Dumnezeu drept și izbăvitor (Is 45.21; Zah 9.9.25). Dreptatea Sa constă din faptul că El este mereu dispus să-i ajute pe ai Săi. Dumnezeu ajută pentru ca este drept și este drept pentru că ajută. În altă ordine de idei, El este drept pentru că este pentru comunitatea Sa și intervine mereu pentru ea. Omul, de cealaltă parte, este drept doar atunci când respectă principiul

⁹ Diestel, *Die Idee der Gerechtigkeit*, 176.

¹⁰ Diestel, *Die Idee der Gerechtigkeit*, 176-177.

comuniunii, iar denumiri ca, evlavios/milostiv (Ps 5.13; 34.16; 55.23), împlinitor al dreptului (legii, Iez 18.5-9; Fc 6.9; 18.24 sau nevinovat (Fc 20.4) sunt expresia acestei dreptăți umane, ca răspuns către YHWH¹¹. Aceste epitete atribuite omului sunt de fapt reflexia atributelor lui Dumnezeu prin manifestarea dreptății Sale mântuitoare, adică: milostiv, bun, blând și mântuitor. Mai mult de atât, este de remarcat faptul că cel mai uzual sinonim pentru a desemna ideea de dreptate în raport cu judecata este cel de milă. Judecată relaționează și cu cele două sinonime esențiale ale cuvântului dreptate în Vechiul Testament, mila *hesed* și adevărul, *emet* (Ps 88.15)¹². Împreună cu aceste două sinonime esențiale, dreptatea și judecata formează conținutul dar și specificul limbajului legământului *berit*, și sunt mereu în „lumina feței” lui YHWH (Ps 89.16).

Este de amintit faptul că redactările deuteronomistică și preotească au evidențiat legământul ca temă teologică fundamentală a Pentateuhului, unde YHWH se angajează cu o fidelitate și credincioșie maximală față de poporul Său. În același timp, responsabilitatea lui Israel decurge din însăși calitatea de fiu ales al lui YHWH, iar acest fapt implică respectarea voii divine inclusă în toate legile, directivele și în special, în cele zece porunci, care-l poziționează pe evreu și toate popoarele exclusiv în relația cu Dumnezeu și cu aproapele. Diestel, și în acord cu el, Bernhard Duhm, au remarcat că dreptatea lui Dumnezeu se acoperă cu mila Sa sau se poate înlocui prin ea în majoritatea locurilor unde se vorbește de o judecată divină¹³. Otto Eckart creează cea mai pertinentă analogie dintre cultura juridică lui Israel și cea a Vechiului Orient prin particularitățile și specificul noțiunilor de dreptate și judecată. În ambele mari culturi relația dintre dreptate și milă este mai degrabă analogică decât antinomică, adică dreptatea nu este un opozant al milei pentru că ar contrazice natura și motivul primordial al legământului, mila, iar dreptatea, ca și conținut al legământului. Dumnezeu intervine în mod corector în creație din milă față de omul și creaturile sale, pe care le-a așezat într-o simetrie logică. Mila este prin urmare opozantul păcatului

¹¹ Köhler, *Theologie des Alten Testament*, 16-17.

¹² A se vedea detalii la: Koch, פדס, 519.

¹³ Duhm, *Die Theologie der Propheten*, 185.

și degradării, și deci nu al dreptății sau judecății. Faptul că judecată și milă sunt sinonimi determină sensul definitiv al puterii lui Dumnezeu în încheierea legământului Său cu Israel și umanitatea¹⁴.

Ideea dreptății mântuitoare în Psalmi cuprinde într-o manieră logică, relația dintre judecată și salvare și se concretizează în trei puncte importante: Dumnezeu, ca subiect, regele, ca mijlocitor și fiecare om, în particular, ca primitor al dreptății. Din aceste trei elemente, care poziționează discursul dreptății într-o perspectivă religioasă, politico-socială și antropologică, decurge funcția comunitară sau creatoare de comuniune a dreptății¹⁵. Klaus Koch definește prin dreptate orice comuniune dintre Dumnezeu și om sau dintre oameni, fapt pentru care, cea mai bună traducere a dreptății, pe care el o recomandă, ar fi: fidelitatea față de comunitate sau a acțiunea conform comuniunii (*Gemeinschaftstreue*)¹⁶.

De cele mai multe ori, expresia „judecata lui Dumnezeu”, ar duce cu gândul la un tribunal, unde Dumnezeu stă pe tron și judecă lumea, dând celui rău nefericirea, iar celui bun fericirea. Nu puține studii din evul mediu târziu și din ultimele secole au impregnat un caracter marcionit dreptății lui Dumnezeu, unde, în primă instanță avem de-aface cu un Dumnezeu care ține mânia în sensul uman și cu orice ocazie răsplătește cu pedeapsă păcatele oamenilor¹⁷. Pe de altă parte, în Noul Testament, Dumnezeu a uitat de atitudinea Sa din cel vechi și S-a hotărât să fie de acum bun, fapt pentru care, iubirea ia locul dreptății, iar fiecărui om i se răsplătește numai din prisma iubirii. Acest silogism este, nu numai în dezacord cu ideea generală a legământului biblic, ci și cu relația dintre dreptate și iubire, care, în realitate, sunt expresia aceleași griji părintești a lui YHWH față de lumea Sa. În Dumnezeu, dreptatea Sa nu se schimbă, iar în acord cu Martin Gustave și Ludwig Diestel, dreptatea nu este altceva decât modalitatea de acționare și manifestare a lui YHWH, conform cu ființa Sa, astfel că ființa Sa este norma după care el acționează în

¹⁴ Otto, „Zur Vermittlung von Recht”, 107-145. A se vedea: Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments*, 230.

¹⁵ Janowski, *Die rettende Gerechtigkeit*, 232.

¹⁶ Koch, *Wesen und Ursprung*, 120.

¹⁷ Janowski, *Die rettende Gerechtigkeit*, 94.

creația Sa¹⁸. Deci dacă ființa lui Dumnezeu nu se schimbă, înseamnă că nici dreptatea Sa nu se schimbă.

Astăzi se constată o încercare de recuperare a ideii originale a judecății lui Dumnezeu. Nu facem referire aici la o judecată a lui Dumnezeu de la sfârșitul veacurilor, deoarece, ea va fi realizată după același principiu, numai că la scară mondială. Exegeza biblică actuală ia în considerare că prin utilizarea metaforei „judecata lui Dumnezeu” ne întâlnim de regulă cu situații divergente istorico-tradiționale, reduse de cele mai multe ori la un singur aspect, care distorsionează imaginea și înțelegerea acțiunii de judecată a lui YHWH. Este vorba de un proces în sine în determinarea judecății, ce ține de mai mulți factori:

- a. *terminologia*: *șafat* (a judeca), *rib* (ceartă dispută), *palal* (a mijloci, a judeca, a se ruga), *iakah* (a decide/hifil), *din* (a judeca, a fi certat/nifal);
- b. *forme verbale*: expresiile de judecată ale profeților, nume de persoane teoforice, cântece particulare de lamentație, doxologia judecății deuteronomistică, viziuni apocaliptice);
- c. *prezentări obiective*: mânia și răzbunarea lui Dumnezeu, bătaie, pedeapsă);
- d. *aspecte istorico-tradiționale*: aspecte ale înțelepciunii, profeția judecății, evlavia Psalmilor)¹⁹.

Specificul Psalmilor este de a vedea mereu acțiunea de judecată a lui YHWH din prisma scopului pe care El îl are cu creația și omenirea, adică mântuirea sau salvarea. Ar fi o reductibilitate să credem că dreptatea lui Dumnezeu se referă numai la salvarea omului, iar Dumnezeu este un funcționar public în subordinea căruia se află doar sectorul de salvare al omului. Din contra, dreptatea lui Dumnezeu se referă la tot ceea ce-l înconjoară pe om, în relația cu Creatorul: la ordinea cosmică, la darurile

¹⁸ Gustave, La notion de la justice., 49.

¹⁹ Aspectele de mai sus sunt un rezumat al formelor de prezentare a judecății divine, pe care exegeza actuală le utilizează pentru o recuperare a relației dintre judecată și mântuire din perspectiva vechi testamentară. A se vedea la: Seybold, Gericht Gottes, 460-461 și Janowski, Die rettende Gerechtigkeit, 92-96.

făcute omului, la frumusețea relației cu El, la specificul legilor, și nu în cele din urmă la mântuirea mesianică, care include o restaurare integrală, om și creație. Cu alte cuvinte, mântuirea este o acțiune comunitară, reflexivă și responsabilizatoare, deci nu egoistă. Înțelegerea relației dintre Judecător și Salvator, ce este inclusă în dreptatea salvatoare a lui YHWH, se face numai din prisma celor trei puncte, evidențiate mai sus de profesorul Bernd Janowski, corespunzând celor trei Psalmi specifici: 82, 72 și 7²⁰.

II. Psalmul 82. YHWH, Judecătorul dumnezeilor

În Psalmul 82 întâlnim o imagine puțin neobișnuită a calității de judecător a lui YHWH. V.1 face referire la o viziune, unde YHWH stă în mijlocul unui panteon al dumnezeilor. El nu este numit aici prin tetragramatonul YHWH, ci prin „El” „adunarea lui Dumnezeu” (adat El). Imaginea corespunde urcării în fruntea panteonului a unui zeu vechi-oriental, cum ar fi Marduc, în fruntea panteonului babilonian sau Baal, ca rege al dumnezeilor, în fruntea celui ugaritic. Prezentarea face referire la calitatea de judecător al acestui zeu și face analogie la un rege sau judecător pământesc într-o instanță de judecată²¹. Dumnezeii de care se amintește în v.1 sunt denumiți prin termenul *Elohim*²² și-i desemnează pe judecătorii sau conducătorii pământești,

²⁰ Janowski, *Die rettende Gerechtigkeit*, 232.

²¹ Lothar Hossfeld, Zenger, „*Psalmen 51-100*”, 481.

²² În Vechiul Testament cuvântul *Elohim* înseamnă Dumnezeu, un Dumnezeu, dumnezei. După formă și conținut indică un plural și este folosit cu acest sens în mai multe texte: Ieș 20.3; Dt 18; Ier 2.28; 11.13; Dt 6.14; Jud 2.12; Dt 10.17; Ps 136.2. Deși, după formă, *Elohim* are mereu statutul de plural, totuși, în construcțiile gramaticale el indică un singular din punct de vedere al conținutului (Fc 20.13; Dt 5.26; I Șam 17.26; Ier 10.10; 23.36; Ios 24.19 (*Elohim codeshim*). În majoritatea cazurilor din cele aproape 2000 de texte, *Elohim* înseamnă un Dumnezeu, Dumnezeul sau Dumnezeu. Modul cum se folosesc aceste trei variații depinde de sensul contextului, dar mereu face referire la un singular, exprimat de cele mai multe ori de structura gramaticală în care se află. „La început a făcut *Elohim* cerul și pământul.” (Fc 1.1), indică în mod clar numele personal al lui Dumnezeu. Aici, subiectul, *Elohim* este la plural, dar verbul determină acțiunea la singular. Cu același înțeles, *Elohim* este însoțit în multe cazuri de articol

ca și în textele de la *Ras Schamra*²³. În sensul judecății asupra dumnezeilor, YHWH este Judecătorul și Dumnezeu Cel adevărat, iar Psalmul anunță o decădere a judecătorilor pământești, care au desconsiderat principiul judecății și al dreptății, fapt pentru care El se proclamă ca Judecătorul Cel drept, Care va face dreptate celor sărmani și asupriți (v. 1.6.7). În majoritatea cazurilor din Biblie, dar și din Vechiul Orient și Egipt, unde se vorbește de o renunțare la dreptate și judecată, se are în vedere văduvele, săracii, orfanii și oricui i s-a făcut o nedreptate în mod intenționat în urma unui act public de judecată. Realitatea că judecata Sa nu se reduce numai la Israel, ci și la neamuri, arată statutul de Atotstăpânitor al lui YHWH peste întreg pământul (Am 1; 2). Dar pe lângă acest aspect al decadenței sociale, Psalmul scoate în evidență și o nimicire a mentalității politeiste a popoarelor vecine prin urcarea Sa pe tron, ca Stăpânitor și Judecător, care a contribuit la o necapacitare a principiului dreptății sociale²⁴.

În Psalmul 82 sunt incluse trei teme principale și interdependente ale judecății divine:

(haelohim): „...YHWH, El este Elohim și nu este nimeni în afară de El” (Dt 4.35), iar în alte texte însoțește și alte numiri ale lui Dumnezeu (2Regi 5.7; Is 40.28; I Șam 6.20; etc.). Pornind de la realitatea că în Vechiul Testament se vorbește de numele lui Dumnezeu, numai cu referire la poporul, care Îl adoră (este cuiva Dumnezeu), distingem trei înțelesuri ale lui Elohim: 1. ființa dumnezeiască, Dumnezeire; 2. slăvirea de către om sau un popor a unei singure dumnezeiri sau Dumnezeu; 3. Dumnezeu în Sine, când se vorbește de ființa unică a Dumnezeirii. Din toate aceste trei puncte rezultă în Vechiul Testament raportarea la revelația lui Dumnezeu, ca acțiune de descoperire personală. A se vedea: Köhler, *Theologie des Alten Testament*, 17-21 și W.H. Schmidt, „Elohim”, 153-167.

²³ În mitologia siro-canaaniană lumea cerească este reprezentată de o multitudine de zei, a căror nume este alcătuit prin combinație cu Elohim (Ps 8.6; 29.1; 58.2; 89.6.8; Ieș 15.11; Iov 1.6). Mitologia preisraelitică face referire la un conducător monarhic, la un rege al cerului sau pur și simplu la zeitatea cea mai înaltă. În Psalmi sunt dese aceste imagini plastice ale lui YHWH, ca Domn suveran al lumii zeilor, în sensul că El stăpânește peste întreg universul (melek gadol al kol Elohim) (Ps 95.3; 96.4; 103.19f; 135.5; etc). A se vedea: Kraus, „Psalmen”, im Martin Noth, *Biblischher Kommentar Altes Testament*, 571,

²⁴ Hossfeld, Erich Zenger, „Psalmen 51-100”, 481.

- a. YHWH, ca Judecător este și *instanța socială* pentru faptul că El judecă salvând în același timp, iar acest aspect arată că el ajută pe cei săraci și asupriți, făcându-le dreptate (v. 3), dar în același timp îi eliberează/salvează de forța fărădelegii (v. 4)²⁵;
- b. judecata dumnezeiască are o *dimensiune cosmică*. În v. 5 orbirea și nedreptatea „dumnezeilor” a dus la un haos și la o incoerență a ordinii din creație. Asigurarea dreptului celor săraci și stabilitatea din creație a pământului (Ps 96.10) sunt expresia dreptății divine, ce cuprinde toate domeniile realității: lumea pământească (a dumnezeilor), cosmosul și societatea, precum și lumea anterioară a fiecărui om²⁶;
- c. în Psalmul 82 noțiunile de *dumnezeire și dreptate sunt relaționale*, datorită faptului că prima se poate defini prin a doua. Acest aspect este evident atunci când „dumnezeii” și „fiii Celui Preaînalt” (v. 6), care au funcția de a garanta cele două principii fundamentale pentru oameni, dreptul și dreptatea, nu mai sunt instanțele dreptății divine, ci au devenit instanțe ale nelegiuirii personale. Realitatea că YHWH este instanța de judecată supremă, care are milă de cei asupriți și le face dreptate, scoate în evidență convingerea că în Psalmul 82 corelația dintre Dumnezeu și dreptate este tema principală²⁷.

III. Psalmul 72. YHWH, Regele mesianic în Israel

Psalmul 72 cuprinde tema regelui, ca mijlocitor al dreptății dumnezeiești în comunitate. Tema aceasta face obiectul vestirii judecății lui YHWH la profeții sec. VIII, care condamnă degradarea morală a societății datorită renunțării la legea și orânduierile divine. Deși la nici unul din profeți nu este prezentă textual noțiunea de lege, ci cea de dreptate, scoate în evidență faptul că profeții au ținut în mod primordial o restabilire morală a societății israelite. În raport cu contextul dat, profeții s-au focalizat

²⁵ Janowski, *Die rettende Gerechtigkeit*, 233.

²⁶ Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, 81.

²⁷ Janowski, *Die rettende Gerechtigkeit*, 234.

mai mult pe o restaurare a dreptății în societatea din care făceau parte, în comparație cu Psalmii, unde dreptatea este cerută ca un standard individual oricui vrea să se apropie de Dumnezeu. De aceea, și când ne raportăm la dimensiunea compensării sau răsplătirii faptelor umane în cărțile profeților, se are în vedere, mai întâi de toate, atât interacțiunea socială, cât și intervenția salvatoare a lui Dumnezeu, fapt pentru care dreptatea conectivă (*justitia conectiva*) devine principiul fundamental al păstrării poporului în cadrul legământului cu YHWH în scrierile profeților preexilici²⁸.

În cuprinsul Psalmului 72 imaginea lui YHWH ca rege, contrastează cu cea a regelui pământesc. Ca și la Psalmul 82, caracterul relațional al dreptății, ca manifestare a lui Dumnezeu în Sine, face ca imaginea regelui divin, care este prin calitate drept (Is. 9.5), să fie transferată și regelui pământesc. El va trebui să păstreze ordinea moral-socială, în baza celor două principii: dreptatea și judecata²⁹. Psalmul 72 este unul cu totul special, deoarece aici întâlnim imaginea Regelui ideal (Is 11.5-6; 60-62), pe care teologia Noului Testament a atribuit-o direct Domnului Hristos, ca Mesia. Prerogativele, ce îl fac ideal pe acest Rege sunt dreptatea, judecarea dreaptă a celor sărmani, restabilirea ordinii cosmice și belșugul pământului, iar în consecință, o stăpânire fără sfârșit a regatului mesianic³⁰.

Psalmul este dedicat lui Solomon și este un imn atribuit lui David. Expresia „ben melek” face referire în mod sigur la o moștenire regală a lui Solomon, ca urmaș pe tronul dinastiei davidice. În analogie cu Psalmii davidici aici se are în vedere o serie de Psalmi atribuiți sau alcătuiți direct pentru regele Solomon. Conform lui Mowinckel, Gunkel și Schmidt, Psalmul evidențiază evenimentul cultic al recitării imnelor regale din Israel, fapt pentru care, istoric, Psalmul 72 ne duce cu gândul, ori la întronizarea regelui iudeu sau la sărbătoarea anuală a regelui din Ierusalim (Ps 2 și 132)³¹. În literatura rabinică psalmul este un imn profetic,

²⁸ Koch, „Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Profeten” 146-166.

²⁹ Kraus, „Psalmen 60-150”, 657.

³⁰ Kidner, „Psalms 1-72”, 254.

³¹ Kraus, „Psalmen 60-150”, 657.

compus pentru Solomon, dar dedicat în mod special viitorului Mesia. Expresia *Elohim mišpateca lemelek ten* (v. 1) „Dumnezeu judecata Ta da-o împăratului” face referire la Mesia și la funcția Sa mântuitoare în Israel, anume, de a judeca numai în dreptate (Radak). David roagă în v. 1 pe YHWH, ca fiul său să conducă prin înțelepciunea Torei poporul. Judecata dreaptă, pe care el o face, în nici un caz nu urmărește pedeapsa radicală, ci ea este o cale a înțelepciunii lui YHWH care este izvorul dreptății în Sine (Malbim, Rashi). Totodată, un aspect evidențiat de literatura rabinică este acela al legitimității divine a dinastiei davidice. Instalarea pe tronul davidic al lui Solomon, nu este numai un act politic în popor, ci ea este proclamarea și confirmarea regalității sale de către YHWH, precum și misiunea dreptății pe care o primește. Cu alte cuvinte, principiul domniei în dinastia davidică este dat și garantat de YHWH Însuși (Maccos 23b) și de aceea, în comparație cu dinastiile vechi-orientale, legitimitatea stăpânirii nu este atribuită regelui, ci lui Dumnezeu, prin Tora Sa³².

IV. Înțelesul regelui și regalității în Israel din prisma Psalmului 72

O înțelegere a imaginii regelui din Psalmul 72 necesită și mențiunea că mentalitatea regalistă israelită preia în mod normal și logic ideea unei filiații divine a regelui din Vechiul Orient și cu precădere din Egipt. În istorisirea exodului din Egipt această filiație dobândește un alt sens prin accentul pe care redactorul deuteronomistic îl pune pe încheierea legământului lui Dumnezeu cu poporul Său și nu cu regele în mod singular, în contrast cu ideea generală a contractului de vasalitate cu regele asirian Asarhadon (672 î.d.Hr). Faptul că regele primește în mod public prin investirea în funcția sa misiunea de a face judecată și dreptate, evidențiază angajamentul personal pe care îl preia el față de poporul peste care YHWH l-a pus să administreze (Ps 82). Dacă în literatura profetică, în mod special la Osea, Ieremia și Iezechiel, calitatea de fiu al lui Israel (miresei lui YHWH) este de multe ori amenințată din cauza nerespectării legământului, în Ieșire filiația lui Israel este descrisă sub promisiu-

³² Rabbi Avrohom Chaim Feuer, „Tehilim”, 894.

nea și alegerea din partea lui YHWH cu orice preț (Ieș 4.22-23)³³. Chiar dacă promisiunea lui Dumnezeu față de Israel este veșnică, totuși filiația aceasta nu trebuie înțeleasă în sensul unei descendențe automate, ci din cea a rămânerii în legea și fidelitatea Lui.

Psalmul 72 începe cu o rugăciune pentru rege (Ps 20; 28.8f; 61.7; 84.9f; 89; 132), ca el să facă judecată și dreptate. Ca și în majoritatea culturilor vechi-orientale (în cazul codului lui Hammurabi, sec XVIII î.d.Hr.) este prezentă ideea că legea și judecata vin direct de la Dumnezeu (Dt 1,17), ca atare El este Legiuitorul și Judecătorul suprem. Regele este doar mijlocitorul dreptății divine în creație, datorită faptului că el administrează legea lui YHWH³⁴. În gândirea biblică, regele nu are conotația de astăzi, adică cea a unui simplu supraveghetor al unor principii de drept, care uneori pot fi încălcate cu ușurință. Din contra, (*mišpat*), ca hotărâre, indică o aplanare a unui conflict sau o rezolvare a unei situații, prin care se perturbă ordinea publică și comunitară. În acest caz, regele este un arbitru și nu un judec, deoarece, el nu rostește de la sine dreptul, ci doar ajută la păstrarea acestuia. Ca izvor al dreptății, YHWH este singurul creator al dreptului, păcii și armoniei în planul social. În primul rând, din prisma administrării legilor de către rege în Israel, se reliefează o dezvoltare multilaterală a omului și societății în general³⁵.

În Israel regele este exponentul dreptății lui YHWH. V. 2-5 formează prima rugăciune adresată lui YHWH pentru rege, unde judecata și pacea sunt teme fundamentale ale Psalmului. El este primul care are misiunea de a ajuta pe cei neajutorați și lipsiți de ajutor (*anawim*, v. 2), iar judecata sa este legată direct de milostivire, calitate pe care o arată YHWH mereu în Psalmi când se spune că judecă pe cei săraci sau apăsați (v. 1, 4, 12-14)³⁶. Și pentru regii vechi-orientali, grija pentru cei săraci și nevoiași era una din funcțiuni, însă la regele israelit imaginea dreptății se canalizează exclusiv pe această categorie, iar regele are obli-

³³ A se consulta: Assmann, Exodus, 250-254.

³⁴ Hossfeld, Erich Zenger, „Psalmen 51-100”, 416.

³⁵ Köhler, Theologie des Alten Testamen., 14.

³⁶ Castellino, „Libro die Salmi”, 583.

gația de acționa în numele lui YHWH și nu al lui personal. Acest aspect creează de fapt și legitimitatea funcțiunii regelui israelit. În virtutea statutului său regele influențează o dezvoltare a naturii și a societății în general (v. 3, 6, 16)³⁷, așa încât, stăpânirea sa este considerată ca derivând din intervenția mântuitoare a lui YHWH, care face ca dreptatea Sa să coboare sub forma ploii din cer (v. 6). În același context al simbolisticii naturii, timpul stăpânirii sale nu este limitat, ci el este raportat la soare și lună, care nu vor înceta să existe (v. 5). Motive ca, munții, care aduc pacea, iar dealurile, dreptatea (v. 3), ploaia, ca semn al belșugului pământului (v. 6)³⁸ și domnia de la un râu la altul și de la o mare la alta (v. 8), sunt elementele unei politici responsabile a regelui. Politica regelui ca uns al lui YHWH are valabilitate generală în Israel, iar pentru că ea se face după principiile Sale, devine veșnică și poate fi aplicată tuturor formelor de regalitate și conducere umană. Mai mult de atât, stăpânirea regelui israelit nu trebuie să se bazează pe forța armată sau a unei tactici de război, ci pe înțelepciunea, cu care el realizează dreptatea în popor. În acest sens, criteriul unei politici reușite este complementar cu comportamentul față de persoanele defavorizate social (săracii, nevoiașii, orfanii, văduvele, etc.), adică respect, înțelepciune, judecată dreaptă, iar ceea ce este mai important și schimbă din start dimensiunea oricărei conduceri umane, regele stăpânește prin și în numele lui YHWH³⁹.

În v. 12-14 regele este văzut, nu numai ca susținător al legii, ci și ca salvator pentru oamenii fără ajutor în situațiile sociale limită, care este calitatea lui YHWH Însuși. Cum s-a arătat mai sus, în Israel regelui i s-au conferit însușiri, pe care numai YHWH le are și le împlinește. Legă-

³⁷ Grija aparatului administrativ și executiv al unui stat asupra naturii în general este un imperative, nu doar produsul unor politici de interes.

³⁸ În literatura rabinică, conform lui Sforno, v. 6 face referire la Împărăția Mesianică, care nu va fi numai un paradis al bogăției spirituale, ci și al celei materiale. Cuvântul *zarzif* din același verset este o compoziție de două cuvinte, prin care se descrie timpul mesianic: *zif*-falsitate, înșelătorie și *zar*-străin, necunoscut. Mesia va veni ca un necunoscut și va fi trădat de falsitatea și înșelătoria oamenilor. A se vedea: Feuer, „Tehilim”, 897-898.

³⁹ Oeming, Vette, „Das Buch der Psalmen 42-89”, 171-172;

tura dintre dreptate și milostivire din v. 12 și 13 fac referire, de pildă, la judecata salvatoare a lui YHWH în popor și lume. Se repetă același motiv al grijii față de săraci, numai că în această secțiune ea este imaginea unei relații de fraternitate⁴⁰. În Psalmul 72 este specifică dimensiunea cosmică a regalității în Israel (v. 15-17), iar aceasta este evidențiată de rugăciunea pentru rege, ca mijlocitor al binecuvântării lui YHWH asupra poporului. Pământul unde stăpânește acest rege al dreptății devine unul al fertilității și al bogăției, ce contrastează cu bogățiile aduse de popoarele vecine (v. 15-16). În mod metaforic, bogăția acestei țări nu se referă, bineînțeles, numai la natură, ci și la un tip de bogăție sufletească și trupească a oamenilor, analogă belșugului de sănătate și de bucurie ca iarba care înflorește primăvara. În v. 17 numele regelui va fi cunoscut tuturor și va deveni un izvor de binecuvântare și mântuire pentru toate popoarele, care vor cunoaște înțelepciunea lui (Fc 12.1-3; 22.18; 28.14). În creștinism și în iudaismul rabinic acest verset face referire la Mesia, care va fi Mântuitorul tuturor semințiilor pământului⁴¹. V. 18-20 fac referire la o doxologie dedicată lui YHWH, pe care Castelinno o vede ca o încheiere logică a unui asemenea imn, în care predomină patru rugăciuni de mijlocire (2-5; 6-8; 9-11; 15-16-preghiera augurale) pentru ca regele (Solomon) să stăpânească pe tronul dinastiei davidice prin judecată și dreptate (v. 1). Doxologia finală se pretează întru totul la conținutul Psalmului 72. Era normal, ca, după ce a fost evidențiată personalitatea ideală a regelui israelit, cu toate calitățile și prerogativele sale, finalul să se îndrepte către numele lui YHWH, de unde regele își are legitimitatea funcției, pentru faptul că a dăruit regelui aceste daruri și binecuvântarea de a stăpâni în numele Său⁴².

V. Psalmul 7. Îndreptarea celor drepti.

Psalmul 7 face parte din suita celor trei Psalmi, alături de 82 și 72, care ne vorbesc de o dreptate salvatoare a lui YHWH, în calitatea Sa de Ju-

⁴⁰ Kraus, „Psalmen 60-150”, 660.

⁴¹ ossfeld, Zenger, „Psalmen 51-100”, 417. A se vedea și: Feuer, „Tehilim”, 904.

⁴² Castellino, „Libro dei Salmi”, 587.

decător și Mântuitor. Tema generală a Psalmului 7 este îndreptarea celui drept (iustificatio iusti), care suferă din cauza răutății (v. 2f). Pe lângă motivul nevinovăției personale (v. 4-6), psalmistul se adresează lui YHWH, ca Judecător, care poate să-l izbăvească de orice influență a vrăjmașilor⁴³. Specificul Psalmului 7 este din prisma celui care se roagă, un strigăt după dreptatea lui YHWH, care va restaura printr-o judecată generală dreptatea și va răsplăti răutatea lumii⁴⁴.

Psalmul 7 face parte din grupa psalmilor davidici și are forma unui cântec de rugăciune îndreptat de rege către YHWH. Împărțirea Psalmului este sugestivă pentru motivul îndreptării: rugăciunea (v. 2-3), jurământul de nevinovăție (v. 4-6), apelarea la judecata divină/doxologia judecății (v. 7-12) și promisiunea laudei permanente (v. 18). Înaintea vrăjmașilor săi, psalmistul este neputincios și de aceea caută scăpare la YHWH (Ps 11, 1). În (v. 2) protecției lui Dumnezeu sub forma aripilor lui YHWH este o convingere personală, sub care regele se adăpostește de fărădelege (Ps 57.2; 61.5)⁴⁵. Este o idee aproape generală în Psalmi unde cei asupriți își găsesc alinare sub judecata salvatoare a lui YHWH. În v. 4-6 jurământul de nevinovăție este introdus în Psalm prin două propoziții cazuisitice (*im iș avel bekafai*, v. 4) sau (*im asiti* tot, v. 5) și face referire la o vină exterioară, atribuită psalmistului din partea acuzatorilor (*zot*). Același jurământ sub formă de blestem asupra propriei persoane (Iov 31.5-8, 9; Ps 17.2-4; 26.4-6; 137.5-6) este văzut de Hans Joachim Kraus ca făcând parte din actul cultic de la templu, prin care se hotăra în prezența preotului calitatea de drept a celui nevinovat. Motivul pentru care el cere judecată îl formează tocmai jurământul, pe care psalmistul îl face în fața preotului, că nu a întors niciodată cele rele vrăjmașilor săi sau i-a jefuit în zadar. Sionul este locul central al sfințeniei, unde YHWH, prin oracolele preoților (*daber hamišpat*, Dt 17.9), hotărăște o judecată cu totul dreaptă (1Regi 8.31-32), iar ca urmare, celui nevino-

⁴³ Janowski, *Die rettende Gerechtigkeit*, 236.

⁴⁴ Kidner, „Psalms 1-72”, 63. Strigătul după dreptatea salvatoare a lui Dumnezeu formează motivul principal al ideii generale a apocalipsei iudaice din perioada post exilului babilonian până la finalul sec. I d. Hr.

⁴⁵ Kraus, „Psalmen 1-59”, 194.

vat i se arată dreptatea, iar celui vinovat vinovăția și pedeapsa. Kumah YHWH beapheka (v. 7) este apelul la calitatea de judecător drept al lui YHWH în fața sanctuarului. Ca rege, în cer și pe pământ, El stăpânește în Sion peste toate neamurile, iar maiestății Sale toate popoarele trebuie să se supună (Ps 9.9; 96.10; 98.9). În acest context intervine și prezența chivotului legământului, care arată două motive: fidelitatea legământului lui YHWH și tronul de stăpânire al Lui peste Israel și peste lume în general, mai ales când chivotul era scos în războaiele contra dușmanilor lui Israel (Nm 10.35-36; 1Șam 4.3). Apelul la mânia lui YHWH este un apel la judecata Sa, care, aici, nu are decât înțelesul de restabilire a dreptății și armoniei sufletești a psalmistului. De multe ori, strigătul către YHWH într-o situație de urgență este un apel la mânia divină, care face referire la acțiunea prin care Dumnezeu face ca o faptă să fie adusă în vizorul celui care o face, pentru al responsabiliza⁴⁶.

Un aspect important al strigătului de nevinovăție în fața preotului atrage după sine o însemnătate aparte a adjectivului drept, pe care Gerhard von Rad îl vede ca fiind o condiție esențială cerută participanților la slujba de la templu. În mod paradoxal, ne întâlnim cu fenomenul când, de cele mai multe ori, cel care se roagă se prevalează de calitatea sa de drept înaintea lui YHWH. Este specific stilului de plângere și laudă a Psalmilor modul prin care cel care se roagă sau cântă un imn, renunță total la o nevinovăție a sa și își asumă statutul de nevrednic și păcătos. Aceasta nu a fost văzută ca un merit personal în percepția israelită, ci a fost considerată o încredere deplină a celui în cauză către YHWH și legământul Său. Cultul în sine a fost perceput ca element care poate mijloci calitatea de drept în urma jertfei de împăcare, pe care o aduce penitentul în fața preotului, iar răspunsul preotului era confirmarea calității de drept în sine⁴⁷. Mereu, unde se face apel la legământul cu Israel, este prezent cuvântul încredere dar și cel de milostivire (*emunah/hesed*), care sunt semnul fidelității divine. În același timp, în limbajul psalmilor de plângere, ne întâlnim adesea și cu o îndrăzneală, sau mai bine spus

⁴⁶ Kraus, „Psalmen 1-59”, 194-195.

⁴⁷ Westermann, „Anthropologische und Theologische Aspekte des Gebets”, 454.

cu o râvnă în mărturisirea dreptății personale, pe care psalmistul o aduce în fața lui YHWH, ca o mărturie a judecății divine⁴⁸: „Auzi Doamne dreptatea mea, ia aminte cererea mea, ascultă rugăciunea mea din buze fără de viclenie. De la fața Ta judecata mea să iasă, ochii mei să vadă cele bune. Cercetat-ai inima mea, noaptea ai cercetat-o; cu foc m-ai lămurit dar nu s-a aflat întru mine nedreptate.” (Ps 17.1-3; 23.3).

Întrebarea ce se pune acum este dacă acest limbaj este o expresie a unei dreptăți personale sau este calitatea furnizată de preot? Este mai degrabă o imagine idealistă a calității de drept. Dar în ce constă aceasta? În multe texte din Vechiul Testament, calitatea cuiva de drept este legată ființial de supunerea față de legământul și legea pe care o cuprinde (Dt 26.18ff; Iez 18.5ff), astfel că cel care umblă fără prihană și face dreptate, are adevărul în inima sa, cel care nu a făcut rău aproapelui său, nu a dat argintul său ca mită sau nu a făcut judecată nedreaptă celor nevinovați, primește de la sine calitatea de a nu se clătina în veac (Io imot leolam) (Ps 15.1-5), textual: „nu se va clătina”. V. 5 din acest Psalm formează o legătură aparte cu Psalmul 7, unde este accentuată îndreptarea celui drept înaintea lui YHWH din perspectiva cultului. Imaginea exemplară de a fi drept este legată aici în mod direct de enumerarea acestor calități, care-l califică pe israelit ca membru al comunității și al comuniunii cu YHWH. Un răspuns la toate întrebările din Psalmul 15 ar fi în final dreptatea, deși nu apare în verset⁴⁹. În literatura rabinică neîmplinirea tuturor preceptelor legii nu a însemnat o clătinare sau șovăire definitivă, ci doar una temporară, avându-se în vedere posibilitatea permanentă de schimbare a vieții (Rashi). Mai mult decât atât, nici după moarte el nu va fi respins, ci sufletul său se va odihni în slava cerească (*Radak*)⁵⁰.

Dar pentru o înțelegere a ideii dreptății din v. 5, trebuie amintit că în Vechiul Testament a împrumuta cuiva bani nu era înțeles decât ca un ajutor (Ieș 22.24; Lev 25.36; Dt 23.20). În Israel nu era permis celui care împrumută bani să perceapă dobândă sau camătă (Ieș 23.8; Dt 16.19;

⁴⁸ Von Rad, „Gerechtigkeit und Leben in den Psalmen”, 232.

⁴⁹ Buttrick, *The Interpreter's Bible*, 79.

⁵⁰ Feuer, „Tehilim”, 189.

27.25; Lc 6.36), nu numai pentru că se pierdea din vedere sensul de ajutor, ci și pentru a se contracara dobânzile mari din Babilon și Asiria. Este sensul la care face apel Domnul Hristos în predica de pe munte (Lc 6.36). O asemenea atitudine a regelui sau a preoților în Israel, contribuia la degradarea morală a societății și a fost una din cauzele criticii profeților⁵¹. Totodată, se dorește o contracarare a iubirii de argint, pe care Apostolul Pavel o consideră „rădăcina tuturor relelor” (1Tim 6, 10). În situația când accesul la o instanță de judecată publică era restricționat, cel păgubit venea la singurul tribunal, care avea obligația să-i respecte dreptul, Sionul sau templul. Aici preotul avea posibilitatea să facă dreptate mai ales dacă era vorba și de o acuzare exterioară, cum este cazul din Psalmul 7. În Vechiul Testament cultul de la templu sau templul în sine, nu era imaginea unui tribunal juridic sau a unei instituții unde dreptatea oamenilor se împarte în funcție de preferințe, ci locul de sălășluire a lui YHWH, ca Mântuitor și Judecător drept în mijlocul lui Israel și al pământului⁵².

În acest sens, templul a fost văzut ca locul de unde vine mântuirea (Is 2.3)⁵³ și nu ca un loc al practicilor magice, unde, cel care vine primește în mod miraculos rezolvarea problemelor sale. În același timp, falsificarea actului de judecată era o falsificare a judecății lui YHWH în mijlocul poporului Său, ceea ce conducea la pierderea credibilității și atașamentului în fidelitatea și credințioșia lui YHWH. Venirea la templu, spune Hans-Joachim Kraus, era o confirmare a vieții conform

⁵¹ Iubirea de arginți (bani) a fost văzută de Apostolul Pavel, ca „rădăcina tuturor relelor” (1Tim 6, 10).

⁵² O vedere de ansamblu asupra înțelesului și funcțiunii cultului în Vechiul Testament, a se vedea: Schenker, *Recht und Kult*, 171-189; Hurtado, „Worship”, 903-906; Templul din Ierusalim a avut un dublu rol în istoria lui Israel: ca sanctuar, era centrul dinastiei davidice, iar prin chivotul legământului era centrul tuturor semințiilor israelite (amphyktonische Zentralheiligtum), care a jucat un rol reprezentativ în perioada regalității. În același timp însemnătatea cuvântului Israel aparține esențial legăturii sacre a celor doisprezece seminții israelite (der sakrale Verband der zwölf israelitischen Stämme). A se vedea detalii la Noth, „Gesammelte Studien zum Alte Testament”, 42-53.

⁵³ A se vedea sensul eshatologic al Sionului, ca loc de unde izvorăște legea lui YHWH la: Werner, *Eshatologische Texte*, 89.

legământului cu YHWH. Aceasta putea fi una din posibilele întrebări ale preotului: trăiești tu în legământul cu YHWH? Este El Domnul activităților tale zilnice? Cu alte cuvinte, cine dorea să participe la cultul de la templu trebuia să-și facă de mai înainte un proces al conștiinței sale. Este ușor de înțeles că în Vechiul Testament slujirea (*avad*) comunității către YHWH nu se referea la o deprindere exemplară a legilor și orânduielilor cultice de la templu și nici la niște reguli formale, ci la întreaga viață (Ios 24.15; 21.23)⁵⁴. Și din punct de vedere al genului literar al Psalmilor, calitatea de *ṭadic* (drept) determinată de afirmarea dreptății personale sau renunțarea la ea, prin afirmarea nevredniciei personale, derivă, nu numai dintr-o mărturisire personală a rugătorului (Ps 119.143), ci dintr-o capacitate de obiectivizare și tipizare a cultului din Sion⁵⁵.

Expresia „nu se va clătina” trebuie înțeleasă din această perspectivă și ca făgăduință, că toți care fac parte din comunitatea lui YHWH (*ṭadichim*) intră în locul unde YHWH este prezent ca o stâncă (*eben*), pe care ei își zidesc viața și destinul (Is 26.2-4). Sionul, nu este, numai piatra sfântă, pe care au posibilitatea să se sprijine Israel și neamurile, ci și imaginea cosmică a stabilității lumii. Bineînțeles, că aluzia se referă la YHWH Însuși (Ps 31.4; 42.10), deoarece, cine trăiește în sanctuarul Său (adică conform poruncilor) nu va fi clătinat de nici o catastrofă (Ps 26.12; 61.3-5; 112.6)⁵⁶. În predica Domnului Hristos împlinirea acestor precepte, nu numai ca fac obiectul dreptății. Cel care a împlinit acestea

⁵⁴ Kraus, „Psalmen 1-59”, 258.

⁵⁵ Von Rad, „Gerechtigkeit und Leben in den Psalmen”, 233.

⁵⁶ Exegeza nouotestamentară a preluat imaginea Sionului prin două motive: 1. *eshatologic* (Evr 12.22). În sens pământesc, el este ultima realitate, la care se raportează orice eveniment al mântuirii (Is 2, 2f), fapt pentru care Ierusalimul în Apocalipsa Sfântului Ioan este ultimul țel al oricărui strădanie și comuniuni. 2. *hristologic*. Condiția participării la slujba templului este surprinsă de Ps 15 prin expresia „a face dreptate”, fapt pentru care, Hristos, ca Împlinitor al dreptății (Mt 3, 15; I Cor 1, 30), este tipul original al idealului dreptății umane, iar apartenența la comuniunea cu El înseamnă o nouă creație, adică desăvârșirea dreptății umane se face numai prin El (Rm 2.13; Iac 1.22f; Rm 5.2). A se vedea: Kraus, „Psalmen 1-59”, 259-260 și Oeming, „Das Buch der Psalmen 1-41”, 114.

(*ṭadic*) este asemănat cu omul care și-a zidit casa pe stâncă, iar stânca, în acest sens, este numai Hristos, temelia proorocilor și apostolilor (1Cor 3.11; Ef 2.20-22)⁵⁷.

Construcțiile participiale din Psalmul 15 „cel care” determină o înțelegere corectă a acțiunii lui Dumnezeu de îndreptare a celui drept din Psalmul 7, prin faptul că cel dintâi oferă un răspuns la întrebările sub formă de strigăt ale psalmistului, și anume, dacă în „el este nedreptate și ce înseamnă dreptatea?” Îndreptarea lui YHWH nu are scopul de a scoate în evidență dreptatea proprie a celui drept, ci vrea să o facă cunoscută, s-o aducă la lumină, pentru a se face cunoscută în popor garanția judecății drepte din partea lui YHWH⁵⁸. V. 11 și 12 din Psalmul 7 pun în legătură patru elemente importante, ce fac, în consecință, obiectul îndreptării, ca acțiune a lui YHWH, ocrotirea, salvarea, judecata și mânia: „Dumnezeu este judecător drept, tare și îndelung-răbdător și nu se mânie în fiecare zi. De nu vă veți întoarce sabia Sa o va luci, arcul Său la încordat și la pregătit.”, și sunt puse în contrast cu v. 9: „Sfârșescă-se răutatea păcătoșilor și întărește pe cel drept, Cel ce cerci inimile și rărunchii, Dumnezeule drepte.” Tema principală a acestei relații este fără îndoială dreptatea mântuitoare a lui YHWH. Sfârșitul răutății și fărădelegii se repetă ca motiv în (v. 9), dar de data aceasta în relație cu judecata și mânia (v. 12). Aceasta înseamnă că Dumnezeu Însuși este Judecătorul drept (v. 12^a), care îndeplinește dreptul celui asuprit sau ajută la realizarea lui (v. 9^a), adică îl ocrotește și îl ajută (v.11), iar către cel fărădelege se mânie, în sensul că face ca faptele lui să se întoarcă tot la el (v. 12b)⁵⁹. Dreptatea mea (v. 9b) nu se referă aici la ceva absolut

⁵⁷ Buttrick, *The Interpreter's Bible*, 80.

⁵⁸ Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott*, 144.

⁵⁹ Traducerea expresiei ebraice „*shofteni YHWH kezidchi*” este problematică în limba română ca și în limba germană. Bernd Janowski propune ca imperativul să nu fie tradus prin „judecă-mă”, ci mai degrabă prin „fă-mi sau îmlinește-mi, ajută-mi dreptul meu” (*schaffe mir Recht/verhilft mir zum Recht*). Expresia „ajută-mi dreptul” sau „fă-mi dreptate” este în acord cu același procedeu, pe care Klaus Koch l-a propus pentru traducerea verbului *shalam* (a fi complet), din *Pilde 19.17* (*ieshalem/Piel*) prin „a împlini”, „a face complet” sau a verbului *shub* (a se întoarce) din *Pilde 24.12b*

și nezdruincabil, nici nu este un merit propriu, în comparație cu nedreptatea celui condamnat, ci este doar un răspuns la aceeași întrebare (v. 3b), la care a răspuns și Psalmul 15: „de este nedreptatea în mâinile mele”⁶⁰.

În v. 10 verbul șafat face referire la o hotărâre a lui YHWH într-o acțiune concretă, anume, aceea de a pune un sfârșit răutății (*reshaim*), iar pe cel drept (*țadic*) să-l îndrepteze. Trebuie menționat că acțiunea de îndreptare ce rezultă din judecata lui Dumnezeu nu se referă doar la cei drepti, ci și la cel păcătos, care acceptă schimbarea atitudinii vis-a-vis de aproapele și de natura înconjurătoare. Beneficiile judecății mântuitoare a lui Dumnezeu devin evidente prin acceptarea liberă a lui Dumnezeu ca Mântuitor și Creator. „Dreptatea mea” nu este în acest caz decât rezultatul sau urmarea judecății (îndreptării) lui YHWH, de a face dreptate celor împovărați. Acțiunea de judecată a lui Dumnezeu este o manifestare a credincioșiei Sale față de legământul sinaitic, fapt pentru care, psalmistul conștient deplin de această realitate, transformă apelul la judecată într-o doxologie a judecății: Dumnezeu drept „Elohim țadic”. Acțiunea de îndreptare ce rezultă de aici este în sine o manifestare a credincioșiei lui YHWH față de omul care I se supune și care este atent la poruncile Sale. Formele doxologice ale judecății (Gerichtsdoxologie) slăvesc de fapt pe YHWH, ca Judecătorul Cel drept și milostiv (v. 11) (Ps 17.3; Ier 17.10)⁶¹.

(heshib/Hifil) prin „a lăsa să se întoarcă”. Deși este obișnuit ca aceste două verbe să fie traduse prin „a răsplăti” sau „a compensa” (vergelten), totuși Koch propune traduceri de mai sus pentru a determina un înțeles corect al acțiunii de răsplătire a lui Dumnezeu în Vechiul Testament. *Recht* în limba germană traduce pe mișpat, care la plural (mișpatim) desemnează totalitatea ordinelor și judecăților divine, ceea ce oferă un motiv în plus pentru a afirma că orice acțiune de judecată din partea lui YHWH, nu se face în Israel, decât din prisma legământului sinaitic. A se vedea la Partea a III a observațiile asupra răsplătirii, ca act al judecății drepte a lui YHWH în cărțile profeților. Pentru edificare, a se vedea și Koch, „Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?”, 66-73.

⁶⁰ Kidner, „Psalms 1-72”, 64.

⁶¹ Kraus, „Psalmen 1-59”, 198.

Concluzii

În Vechiul Testament acțiunea lui Dumnezeu de a fi Judecător sau a face judecată în general este o manifestare a puterii Sale stăpânitoare asupra creației. În Psalmi, mai mult ca în oricare altă parte a scrierilor ebraice, este preponderent prezentă dimensiunea mântuitoare a judecății lui YHWH. După cum s-a văzut, judecata lui Dumnezeu nu este privită ca o acțiune de răzbunare, pedeapsă sau condamnare, chiar și atunci când în scrierile profeților preexilici amenințările la adresa regilor și conducătorilor religioși din Israel iau un caracter amenințător și chiar pe alocuri definitiv. De cele mai multe ori acestor discursuri urmează vestirea fidelității lui Dumnezeu față de legământul Său: „Eu sunt Domnul Dumnezeu tău...” (Is 45.18; 49.26; etc), ceea ce indică faptul că, în ciuda unei decadente morale fără precedent, El nu-Și va retrage promisiunea că va fi sta mereu pentru poporul Său. Bineînțeles aspectul fidelității lui Dumnezeu nu este un automatism în Vechiul Testament, ci face referire la o responsabilizare a poporului în fața legământului biblic. Redactarea deuteronomistică va problematiza imaginea poporului și a credincioșiei lui față de YHWH și legea lui în perioada exilică și postexilică. Determinant este însă faptul, că în limbajul ebraic dreptatea este un act al judecății lui YHWH, prin care El urmărește o restaurare a creației la dimensiunea inițială. Este același principiu prin care apostolul Pavel alcătuiește învățătura sa despre îndreptarea omului în Hristos în Galateni și Romani. După cum s-a remarcat, dreptate este un termen juridic în Vechiul Testament doar atunci când prin el se înțelege o normă strictă prin care se realizează o separație în cazul unei dispute sau a inechităților sociale. Bineînțeles, acest aspect al judecății este evident mai ales în situațiile de lepădare deliberată din partea poporului, a regelui și a preoților de la templu.

Dintr-o vedere actuală, se poate ușor constata, că cele surprinse de teologia Vechiului Testament este diferită de cea a accepțiunii sociale în general. Această concluzie apriori rezidă în realitate dintr-o proiecție proprie asupra imaginii lui Dumnezeu, mai ales atunci când El este respins din desfășurarea parcursului istoriei. De cele mai multe ori oamenii

resping raportarea la o anumită judecată a lui Dumnezeu ca Stapan asupra creației, tocmai din motivul neasumării responsabilității față de lumea înconjurătoare, propria persoană și Dumnezeu în sine. Credița în Dumnezeu în sine este vazută de cele mai multe ori ca o atitudine fundamentalistă, iar apelul la normalitatea stabilită de Dumnezeu în creație și natura umană stă în dezacord cu dezvoltarea tehnologică a lumii, deci ambele retrograde. Iar aceasta înseamnă în cele din urmă respingerea dreptului lui Dumnezeu de a stăpâni în creația și lumea Sa. Este prin urmare o decizie proprie ce aparține fiecăruia în a respinge stăpânirea mântuitoare a lui Dumnezeu sau a se adăposti în ea.

Bibliografie:

- Biblia sau Sfânta Scriptură, E.I.B.M.B.O.R., București, 1997.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, vierte verbesserte Auflage, 1990.
- Die Bibel, Einheitübersetzung, Altes und Neues Testament, Herder Verlag, Freiburg, Basel, Wien, 2005.
- Severin Müller, „Gesetz”, in Hermann Krings (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Band 3, Kösel Verlag, München, 1973.
- Ludwig Diestel, Die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im Alten Testament, in Dilmann August (Hrsg.), Jahrbücher für Deutsche Theologie, 5/1860, Verlag von Rudolf Besser, Gotha.
- Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments, Band I, Chr. Kaiser Verlag, München, 1957.
- Alfred Dünner, „Die Gerechtigkeit nach dem Alten Testament”, im Ernst von Hippel, Schriften zur Rechtslehre und Politik, Band 42, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1963.
- Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, neu bearbeitet von Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm, Band IV, E.J. Brill, Leiden, 1983.
- Bernhard Duhm, Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der isrealitischen Religion, Bonn, 1875.

- Bernd Janowski, Die rettende Gerechtigkeit, „Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1999.
- Klaus Koch, „Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?“, in Bernd Janowski, Martin Krause (Hrsg.), „Gesammelte Aufsätze“, Band 1., Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1991.
- George Arthur Buttrick, The Interpreter's Dictionary of the Bible, Vol IV, Abingdon Press, Nashville, 1996.
- Bernd Janowski, Die rettende Gerechtigkeit, „Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1999.
- Martin Gustave, La Notion de la Justice de Dieu dans L'Ancient Testament, Imprimerie Administrative et Commerciale J. Granie, Paris, 1892.
- Ludwig Diestel, „Die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im Alten Testament“, in DImann August (Hrsg.), Jahrbücher für Deutsche Theologie, 5/1860, Verlag von Rudolf Besser, Gotha.
- G. Johannes Boterweck, Helmer Ringgren, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band III, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1982.
- Frank-Lothar Hossfeld, Erich Zenger, „Psalmen 51-100“, im Erich Zenger, HThKAT, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 2000.
- Ernst Jenni, Claus Westermann, THAT, Band I, Chr. Kaiser Verlag, München, 1994.
- Hans-Joachim Kraus, „Psalmen“, im Martin Noth, Biblischer Kommentar Altes Testament“, Band XV/2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1960.
- Hans Heinrich Schmid, „Gerechtigkeit als Weltordnung“, in Herhard Ebeling, Beiträge zur historischen Theologie, Band 40, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1968.
- Klaus Koch, „Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten“, in Bernd Janowski, Martin Krause (Hrsg.), Gesammelte Aufsätze, Band 1., Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1991.
- Derek Kidner, „Psalms 1-72“, im D. J. Wiseman, The Tyndale Old Testament Commentaries, Inter-Varsity Press, London, 1973.

- Rabbis Nosson Scherman, Meir Zlotowitz, ArtScroll Tanach Series, Mesorah Publications, New York, 2010.
- Jan Assmann, Exodus. Die Revolution der Alten Welt, C.H.Beck, München, 2015.
- Ludwig Köhler, Theologie des Alten Testament, 3. Auflage, J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1953.
- Giorgio Castellino, „Libro die Salmi”, im Giovanni Rinaldi, La Sacra Bibbia, Marietti Editori Ltd, Torino, 1965.
- Christoph Dohmen, Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 13/2, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart, 2010.
- H.-J. Kraus, „Psalmen 1-59”, im Siegfried Herrmann, Hans Walter Wolf, Biblischer Kommentar Altes Testament”, Band XV/2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1960
- Claus Westermann, Theologie des Alten Testament in Grundzügen, ATD 6, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987.
- Adrian Schenker, Recht und Kult im Alten Testament, Universitäts Verlag, Freiburg im Breisgau, 2000.
- Larry W. Hurtado, „Worship”, im Katharine Doob Sakenfeld, The New Interpreter's Dictionary of the Bible, Vol 5, (S-Z), Abingdon Press, Nashville, 2009.
- Wolfgang Werner, Eshatologische Texte in Jesaia 1-39; Mesias, Heiliger Rest, Völker, Echter Verlag, Würzburg, 1982.
- Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2013.
- Eckart Otto, „Zur Vermittlung von Recht und Gerechtigkeit im Alten Orient, in der Hebräischen Bibel und in der Moderne”, in Joachim Mehlhausen (Hrsg.), Recht-Macht-Gerechtigkeit, Chr. Kaiser/Gütersoherverlagshaus, Gütersloh, 1998, 107-145.

Dreptatea și bunătatea lui Dumnezeu în Naum¹

MIHAI HANDARIC*

The author discusses about „God’s Righteousness and Kindness in Nahum.” It is a canonical approach to the subject announced. Naum’s prophecy reflects a particular case of how YHWH manifests his justice and goodness, with reference to the city of Nineveh, which he punishes, and goodness to the kingdom of Judah which he protects. It is a topical theme, because God’s justice and goodness are contested with reference to some biblical texts of the Old Testament. YHWH is accused of acting with violence. He can be accused of abuse of power with reference to Nineveh and of bias in showing kindness to Judah. There are presented some hints for supporting that YHWH is abusing power. In the second part, there are brought arguments that justify the righteousness and kindness of YHWH, based on the text of Naum. YHWH classifies people into enemies and protected ones, sets the classification criteria, and applies the classification criteria. Taking into account the similarity between Naum 1,3 and Exodus 34,6-7 regarding the character of YHWH, the terms on which YHWH forgives and punishes are approached from the canonical perspective. Forgiveness does not mean canceling the guilt, but transferring the guilt to a mediator. In Naum’s time, Nineveh no longer fulfilled the conditions of forgiveness.

Keywords: Justice, Goodness, YHWH, Naum, Forgiveness, Punishment

Introducere

Cartea Naum este un caz particular al modului în care YHWH își manifestă dreptatea și bunătatea.² Deși cuvântul „dreptate” nu este menționat explicit în carte, deducem în mod indirect dreptatea lui YHWH analizând modul în care El raportează la cetatea Ninive, pe care o pedepsește, și la regatul lui Iuda, pe care îl protejează. Dacă atitudinea lui YHWH față

* Conf. univ. dr. Mihai Handaric, Universitatea Aurel Vlaicu, Arad.

¹ Referat prezentat la Simpozionul Uniunii Bibliștilor din România, Sibiu 22 februarie 2019.

² Baker, Nahum, 27,103.

de Ninive și față de Iuda este justificată, înseamnă că Ninive a meritat pedeapsa iar Iuda a meritat bunătatea. Atitudinea lui YHWH de pedepsire a cetății Ninive este justificată. Însă omul are o problemă când dreptatea se manifestă violent. YHWH poate fi acuzat de abuz de putere. Iar în manifestarea bunătății față de Iuda, YHWH poate fi acuzat de părtinire.

În zilele noastre există voci care contestă dreptatea și bunătatea lui Dumnezeu, prezentată în anumite texte biblice din Vechiul Testament. Cartea Naum este un exemplu în acest sens. Ea conține o profeție de judecată împotriva Asirienilor.³ O problemă pe care o avem când vorbim de bunătatea și dreptatea lui YHWH în cartea Naum, are de a face cu judecata. Dreptatea și bunătatea lui YHWH se raportează la judecata Lui. Cuvântul *mišpāṭ* se poate traduce atât prin dreptate cât și prin judecată, sau decizie legală. Se referă și la deciziile legale impuse de Dumnezeu urmașilor Lui. Dreptatea lui YHWH a fost contestată și de poporul său, care se întreba la un moment dat: „Unde este Dumnezeul dreptății?” (Mal 2,17). YHWH făcea dreptate prin *Urim* și *Tumim*. Marele preot purta pieptarul judecății, care conținea *Urim* și *Tumim*, prin care se puteau obține decizii de la Domnul (Ieș 28,30). După numirea lui Iosua în fruntea lui Israel, Dumnezeu a oferit acestuia privilegiul de a consulta preoții în stabilirea dreptății prin această metodă (Num 27,21). Dumnezeu este considerat Judecătorul pământului, care judecă fără părtinire. Avraam se întreba cu referire la pedepsirea Sodomei și Gomorei „Cel ce judecă tot pământul nu va face oare dreptate?” (Fac 18,25; cf., Is 30,18). Robul Domnului din Isaia așteaptă ca Dumnezeu să facă dreptate „Cel ce Mă îndreptățește este aproape” (Is 50,8). Termenul este uneori sinonim pentru *šedeq*, care înseamnă lege sau corectitudine. Dreptatea și corectitudinea sunt caracteristici ale tronului lui YHWH (Ps 89,14 [15]).

Când vorbim de dreptate, YHWH se declară dușmanul unora și protectorul altora. Din acest motiv dreptatea și bunătatea lui YHWH în cartea Naum, dar nu numai, este privită cu suspiciune. La prima vedere, există contradicție între cele două portrete ale lui YHWH din cartea

³ Profetul ne spune că mesajul înregistrat de el este o viziune. Vezi Christensen, Nahum, 156.

Naum.⁴ Din perspectiva celor care experimentează dreptatea manifestată prin judecată, Dumnezeu pare să abuzeze de puterea Lui când își manifestă dreptatea și să dea dovadă de părtinire cât își arată bunătatea. Naum poate fi contestat, mai ales în context postmodern, unde se promovează toleranța maximă față de semenii și față de cei defavorizați.

Abuzul de putere și părtinirea sunt două capete de acuzare care se impută adeseori celor care se află în diferite poziții de autoritate atât în domeniul secular cât și în cel religios – sacru. Când se confruntă cu nedreptatea, oamenii așteaptă rezolvare la Dumnezeu. Însă în cazul nostru, se pune întrebarea dacă nu cumva și Dumnezeu se face vinovat de abuz în realizarea dreptății. În continuare vom prezenta câteva argumente preluate din textul cărții, care ar susține abuzul și parțialitatea lui YHWH, urmând să găsim în Naum și justificări ale comportamentului lui Dumnezeu. Vom aminti că în lucrare vom folosi o abordare canonică a subiectului analizat, privind dreptatea și bunătatea prin prisma Vechiului și al Noului Testament. În felul acesta considerăm că observațiile noastre contribuie la o înțelegere a principiilor care stau în spatele exersării virtuților analizate.

I. Dreptatea și bunătatea lui YHWH contestate

În continuare vom prezenta argumentele aduse de cei care ar putea susține faptul că YHWH abuzează de putere, nefiind nici bun și nici drept, așa cum se afirmă în Scriptură.

1. Vocabular intolerant

*Cuvintele și expresiile folosite l-ar putea acuza pe YHWH de intoleranță.*⁵

Pedeapsa lui YHWH împotriva cetății Ninive este demonstrată de gelozia lui (Naum 1,2). Adjectivul *qannô'*, se poate traduce prin „gelos”. Cuvântul Îl descrie pe YHWH ca fiind gelos pentru poporul Său. Acest

⁴ Brueggeman, *Theology of the Old Testament*, 400.

⁵ Patterson, *Nahum*, 27-28.

sentiment este manifestat prin pedepsirea lui, atunci când Israel îi stârnește gelozia (Ios 24,19), sau prin răzbunare față de dușmanii poporului Său, ca în pasajul nostru (Naum 1,2). Iosua îl avertiza pe Israel că YHWH este „un Dumnezeu gelos; El nu vă va ierta fărădelegile și păcatele” (Ios 24,19). Gelozia arată că Israel este proprietatea lui Dumnezeu. Nu acceptă să îl împartă cu alții. Gelozia poate fi privită ca un sentiment periculos, care limitează libertatea celui care aparține lui YHWH.

Un alt cuvânt care l-ar putea incrimina pe YHWH de abuz de putere, este *nāqam* (Naum 1,2). Verbul *nāqam* înseamnă „a se răzbuna, a suferi răzbunare, a fi răzbunat”. Aceste sensuri sunt valabile în cazul conjugărilor simple, intensive și reflexive. Termenul este întâlnit în Levitic 19,18, unde i se interzice omului să se răzbune. „Să nu te răzbuni (*lo tiqom*), și să nu ții necaz pe copiii poporului tau.” Însă, observăm că YHWH își permite să se răzbune. Următoarea expresie, care pare să susțină intoleranța lui YHWH, descris ca fiind *baal hemah*, care s-ar traduce literal „stăpânul furiei”, este tradusă de Cornilescu „plin de mânie”. Această atitudine pare să spună că YHWH este lipsit de controlul de sine. De asemenea, în carte, întâlnim *un limbaj ironic la adresa cetății pedepsite*. Locuitorii cetății sunt îndemnați să caute să se apere cu tot dinadinsul: „Ninive; păzește cetățuia!” (2,1) – păzește turnul. Naum face referire la cucerirea și distrugerea cetății Ninive din anul 612 î.C., când Cyaxares regele mezilor în alianță cu Nabopolassar, au capturat și distrus cetatea.⁶ Verbul *nāšar* înseamnă „a păzi, a păstra, a ascunde” ceva. Se referă la oameni cărora le-au fost încredințate anumite lucruri, spre păstrare, ca în Pildele lui Solomon 27,18 „Cine îngrijește (*nāšar*) de un smochin va mânca din rodul lui, și cine-și păzește stăpînul va fi prețuit.” Se folosește și cu privire la protejarea oamenilor de către Dumnezeu. În Isia YHWH promite „La vremea îndurării te voi asculta și în ziua mântuirii te voi ajuta; te voi păzi” (Is 49,8). Ninive trebuie să păzească *metsûrâh*–cetatea sau locația fortificată (cf., 2Par 11,10-11; 2Par 11,23; 2Par 21,3). Ironia constă în faptul că Ninive este responsabilă pentru păstrarea propriei lor cetăți, în ciuda faptului că YHWH nu îi dă nicio șansă.

⁶ Barker and Bailey, Micah, 248-249.

În acest verset, urmează o serie de îndemnuri ironice: „Ia seama la drum!” (2,1). Verbul *šāpāh*, înseamnă „a pune ochii pe cineva sau pe ceva, a păzi pe cineva, a supraveghea”. Se referă la misiunea unui „străjer” (cf., 1Rg 14,16; 2Rg 13,34; Is 21,6; Mih 7,4). Are și sens figurativ ca în Is 21,6, „Căci așa mi-a vorbit Domnul, „Du-te și pune un străjer, ca să dea de veste despre ce va vedea.” Ninive trebuia să urmărească *derek*, „calea, cărarea” (cf., Fac 3,24; Num 22,23; 3Rg 13,24). I se cerea în mod ironic să păzească „drumul” pe care vine „nemicitorul” împotriva cetății.

Ironia continuă cu expresia: „Întărește-ți coapsele!” (2,1). Substantivul masculin *moṭnayim* înseamnă „coapse, mijloc, trup, parte”. Se referă la „șolduri, șalele.” Ezechiel a trecut râul în vedenia lui, care îi venea pînă la șolduri (*moṭnayim*, Iez 47,4). În antichitate, când se echipau de călătorie, oamenii își încingeau coapsele. În Ieș 12,11 YHWH poruncește evreilor înainte ieșirea lor din Egipt acest lucru „să aveți mijlocul încins, încălțămintele în picioare, și toiagul în mână; și să-l mâncați în grabă; căci sunt Paștile Domnului”.

Punctul culminant al ironiei, este dovedit de expresia: „Adună-ți toată puterea!” (2,1). Verbul *’āmaš*, înseamnă „a fi puternic, hotărât, îndrăzneț, curajos”. Descrie condiția armatei lui Iuda în vreme de război. „Copiii lui Iuda au cîștigat biruința (*’āmašu*—au biruit), pentru că se sprijiniseră pe Domnul” (2Par 13,18). *Kōaḥ* este un termen generic pentru putere. Cuvântul *me’ōd* este folosit fie ca substantiv, adverb sau ca adjectiv. El se traduce, „foarte, măreț, abundență, tărie, putere”. Ca substantiv are sensul de putere, tărie, voință. În 4Rg 23,25 citim că nici un rege din Iuda nu s-a întors la Domnul ca Iosia, „din toată inima, din tot sufletul și din toată puterea lui.” În Naum expresia descrie ironic, efortul maxim pe care îl depun asirienii în confruntarea cu YHWH, care se va dovedi biruitor.

Ironia continuă în capitolul 3. YHWH se întreabă „unde să-ți caut mângâietori?” (3,7b). Substantivul provine de la verbul *nāḥam*, care înseamnă a-ți părea rău, a-ți fi milos, sau a răzbuna. A manifesta gingășie, tandrețe față de cineva. Iacov a refuzat să fie mângâiat când a aflat că a murit fiul său Iosif (Fac 37,35). YHWH se întreabă ironic unde să caute mângâietori pentru Ninive. Interesant că nici Naum, profetul a cărui

nume înseamnă *mângâiere* nu are milă de soarta cetății împotriva căreia profetește.

În continuare, profetul se îndreaptă spre cei care invadează, și îi încurajează să distrugă cetatea. „Scoateți apă pentru împresurare” (asediere, 3,14). Verbul se referă la acțiunea invadatorilor de a scoate, a colecta, a turna apă cu scopul înfrângerii cetății (Fac 24,13, Fac 24,19-20).

2. Raport inegal de forțe

Naum are parte de o teofanie, prin care înțelege că YHWH este superior celor pe care îi pedepsește. YHWH este prezentat ca fiind „de o mare tărie” (1,3). Adjectivul *gāḏōl* înseamnă „mare.” Cuvântul subliniază importanța, mărimea și semnificația a ceva sau a cuiva. Se referă și la faptele mărețe de răscumpărare ale lui Dumnezeu, ca în (Deut 10,21; Ps 71,19; Ps 106,21), precum și la actele Sale mărețe săvârșite în natură (cf. Iov 5,9; Job 9,10; Iov 37,5). Descrie de asemenea trăsături importante ale caracterului Său, cum ar fi, compasiunea, dar și răzbunarea (Ps 145,8; Is 54,7; Ier 32,19; Naum 1,3). Următorul cuvânt al expresiei lămurăște semnificația ei. Substantivul *koch* care înseamnă „putere”. Este un termen generic pentru putere. Se referă la puterea poporului (cf., Jud 16,5; Ios 17,17). Filistenii l-au întrebat pe Samson „de unde-i vine puterea lui (*koch*) cea mare” (Jud 16,5). Expresia de mai sus înseamnă, „mare putere”. Profetul se referă superioritatea lui YHWH în confruntarea cu cetatea Ninive. Pe Dumnezeu îl susține și natura în pedepsirea dușmanului. El controlează până și forțele naturii. „Umblă în furtună și în vârtej de vânt” (1,3). Substantivul feminin *sûpāh* înseamnă „vânt, furtună de vânt”. Se referă la o furtună cu efecte distrugătoare, un uragan, o tornadă, ca în Job 27,20, unde se referă la sfârșitul bogatului. „Îl apuca groaza ca niște ape; și noaptea, îl ia *vîrtejul*.” Cuvântul descrie la modul general orice tip de calamitate care poate veni peste omenire, de care înțelepciunea îl poate feri pe om (Pild. 1,27).

Venirea înfricoșătoare a lui YHWH este accentuată de următorul substantiv *še'ārā h* (sf), care se referă la furtuni ce produc calamități, dezastre. Iov spune că YHWH „mă izbește ca într-o furtună,” (9,17). În

Naum 1,3, YHWH este prezentat ca îmbrăcându-Se cu furtuna, torna-da. În același timp El calcă, umblă, călătorește *derek* în furtună.

De asemenea YHWH „muștră marea” (1,4). El „muștră marea și râurile.” Verbul *gā'ar* înseamna „a muștra”. Cuvântul scoate în evidență o critică aspră adusă cuiva. Același cuvânt a fost folosit cu referire la Iacov, care l-a muștrat pe fiul său Iosif pentru că ia mărturisit visul (Fac 37,10; vezi și Ruth 2,16). Când se referă la Dumnezeu, verbul descrie mânia Lui justificată împotriva celor ce se revoltă împotriva Lui (cf., Ps 9,5 [6]; Is 17,13; Is 54,9). Zaharia ne spune că Domnul l-a muștrat pe Satana pentru că îl pâra pe Iosua marele preot. „Domnul să te mustre (*ygā'ar*) Satano!... Nu este el, Iosua, un tăciune scos din foc?”

Mustrarea Lui este auzită și însușită până și de natură. Ideea din Naum 1,4 o regăsim și în Psalmul 106,9. Domnul „a muștrat marea Roșie, și ea s-a uscat”. Ca rezultat a muștrării mării de către YHWH, aceasta se usucă. Verbul *yāḥaš*, *yāḥēš*, Verbul se traduce prin „a se usca, a fi uscat, a fi veștejit”, cu referire la ofilirea plantelor, uscarea pomilor, a recoltelor. Termenul este folosit și cu referire la uscarea scoarței terestre după Potop (Fac 8,14).⁷ Dar nu numai marea ci și râurile se usucă la muștrarea Domnului. Cuvântul *yām* se referă la o mare, la ape cu sens colectiv, dar și la punctul cardinal, Vest. Termenul e menționat în Fac 1,26 „Dumnezeu a zis, „Să facem om după chipul Nostru... el să stăpânească peste peștii mării...” (Ieș 20,11, Dan 11,45). Substantivul plural *hānāhārōt* provine de la singularul *nāhār*, care se referă la un râu în general (Fac 2,10, Fac 2,13-14, Fac 15,18–Eufrat; Dan 10,4 – Tigru, Fac 15,18–Nilul).

În partea a doua a versetului 4 sunt particularizate trei locuri geografice: Basanul și Carmelul, precum și „floarea Libanului”, despre care afirmă că „se ofilesc”. Aceste trei regiuni sunt de regulă foarte productive, pline cu vegetație, și de păduri întinse. Însă Dumnezeu în urgia Lui va face ca ele să se usuce.⁸

Prezența lui YHWH îngrozește și uscatul. Face să „se clatine munții” (1,5). Munții se cutremură. Verbul *rā'aš*. Înseamnă „a clătina, a tremu-

⁷ Barker and Bailey, Micah, 179, 205-206.

⁸ McCabe, Jonah & Nahum, 72-73.

ra, a se cutremura, a zdruncina.” Cuvântul este folosit cu referire la o forță fizică violentă, la o mișcare de dute-vino realizată de un corp fizic, sub impulsul unei forțe exterioare. Judecata lui YHWH produce această cutremurare a pământului și a țărilor (cf. Jud 5,4; 2Rg 22,8; Ps 60,2), dar și a zidurilor cetății (cf. Iez 26,10). YHWH va cutremura chiar și cerurile (cf. Ioil 2,10, Ioil 3,16; Ag 2,6).

Și dealurile *mûg*–se topecsc. Verbul se traduce prin „a dizolva, a topi, a slăbi, a descuraja.” Întreg pământul se topește înaintea Domnului. În Ps 46,6 citim că „*pământul se topește de groază*”.

Descrierea lui YHWH demonstrează că există un raport inegal de forțe între El și dușmanii Lui. La această prilej, poporul din cetatea Ninive realizează că nu are nici o șansă. „Poporul tău este ca femeile” (3,13). Substantivul *nâshîym* este pluralul lui *'îššāh*, care înseamnă „femeie, soție sau femelă, fată sau animal de genul feminin” (Fac 2,23, Fac 18,11, Rut 4,5; 1Rg 27,3), fată–Num 31,18, sau animale de genul feminin (Fac 7,2). În acest caz se referă la fragilitatea, vulnerabilitatea poporului asirian în prezența judecății divine. YHWH ar putea fi acuzat că își măsoară forțele cu cineva care este neajutorat.

3. Pedepsă „exagerată” pentru cel vinovat

YHWH ar putea fi acuzat pentru că aplică o pedeapsă exagerată cetății Niniveh. Nu acordă circumstanțe atenuante, nu este dispus la dialog, la negocieri cu cel vinovat. El pronunță sentința definitivă. „Belial va fi tăiat în întregime” (*RDCT* „cel rău... este nimic cu desăvârșire” (1,15b). Nu se cunoaște originea substantivului masculin *beliyya 'al*. El se traduce prin „fără valoare”. După unii, cuvântul este compus din negația *beli* și substantivul *ya'āl* „profit, valoare”. Alții susțin că rădăcina provine de la *ba'āl*, „stăpânul caprelor”, sau este derivat din *bala'*, reduplicat, care înseamnă „confuzie, cel care înghite dezastrul, ruina”. Are și o dimensiune morală, referindu-se la „a fi bun de nimic”. Termenul personifică răul. „Omul de nimic *beliyya 'al*, omul nelegiuit, umblă cu neadevărul în gură” (Pild 6,12, cf., Job 34,18; Naum 1,11). Este folosit întotdeauna cu referire la persoane, excepție făcând două situații, unde se referă la

boală (Ps 41,8 [9], sau la un lucru nespecificat (Ps 101,3). Termenul se referă și la inima împietrită (1Rg 30,22). YHWH avertizează pe Israel, „Vezi să nu fii așa de rău ca să zici în inima ta, „Ah! se apropie anul al șaptelea, anul iertării!” (Deut 15,9). Niniveh a fost pedepsit pentru că din ea „a ieșit cel ce urzea rele (*beliyya 'al*) împotriva Domnului” (Naum 1,11). Planurile pe care le făcea Niniveh împotriva lui YHWH sunt fără valoare, sunt nimicuri. Deși LXX nu îl folosește ca nume propriu, totuși substantivul a ajuns să devină un nume propriu în Sulturile de la Marea Moartă, devenind un nume pentru Diavolul.⁹ El este întâlnit și în Noul Testament. Pavel se întreabă, „Ce înțelegere poate fi între Hristos și Belial? Sau ce legătură are cel credincios cu cel necredincios?” (2Cor 6,15).

Cuvântul *kôl* din expresia noastră (Naum 2,1 [1,15]) înseamnă „tot, fiecare, întreg.” Are sens inclusiv, referindu-se la toți care compun o anumită clasă sau comunitate. Are și sensul de „fiecare parte din întreg”. Este folosit cu referire la lucrarea lui YHWH „care le face pe toate” (Ecl 11,5). Descrie întregul pământ. Din fiii lui Noe s-au răspândit „oameni peste tot pământul” (Fac 9,19). Dar se referă și la fiecare dintr-o anumită categorie. La potop „a pierit orice făptură care se mișca pe pământ” (Fac 7,21). „Următorul cuvânt din expresia de mai sus *kāraṭ* (Naum 2,1 [1,15]), înseamnă a tăia sau a distruge. Cuvântul se folosește cu referire la distrugerea carelor de război ale asirienilor, care au invadat Iuda. „Voi nimici cu desăvârșire caii din mijlocul tău” (Mih 5,10).

O altă expresie care sugerează faptul că YHWH aplică o pedeapsă exagerată pentru Ninive este: „Nimicitorul pornește împotriva ta” (2,1).¹⁰ Substantivul provine din verbul *pûš*, care înseamnă „a risipi, a împrăști”. Se folosește pentru a descrie împrăștierea umanității pe pământ (Fac 10,18; Fac 11,4) „să ne facem un nume, ca să nu fim împrăștiați pe toată fața pământului.” Este folosit cu referire la YHWH, care amenință pe Israel cu risipirea – exilul, în cazul neascultării (Deut 4,27; Deut 28,64; Ier 9,16 [15]; Iez 11,16). Are și sensul de „a zdrobi, a rupe în bucăți”. Cuvântul lui

⁹ LXX nu îl folosește ca nume propriu, totuși substantivul a ajuns să devină un nume propriu în Sulturile de la Marea Moartă, devenind un nume pentru Diavolul. Vezi Robertson, *The Books of Nahum*, 85, și Ahlen Hahlen, *Clay Alan Ham, Minor Prophets*, 66.

¹⁰ Bruckner, *Jonah*, 25,41.

Dumnezeu, care este ca un ciocan, care „sfărâmă stânca?” (Ier 23,29). Ironia constă în faptul că Niniveh este îndemnată să păzească drumul, chiar dacă nu are nici o șansă înaintea celui care o zdrobește.

Ninive nu are nici o șansă pentru că sentința lui YHWH este irevocabilă. El promite: „În fum îți voi preface carele” (2,13). Verbul *bā'ar* are sensul de a arde, a mistui. Descrie procesul combustiei, a incendierii. Are și sens figurativ. Ieremia spune că în inima lui „este ca un foc mistuitor, închis în oasele mele. Caut să-l opresc, dar nu pot” (Ier 20,9). Se referă și la rugul aprins din Ieș 3,2-3. Verbul are și sensul de „îndepărtare, eliminare, ruinare”. Se are în vedere uciderea prorocilor mincinoși din Israel. „Să scoți (elimini) astfel răul din mijlocul tău” (Deut 13,5).

O altă expresie, care pare să scoată în evidență abuzul lui YHWH în pedepsirea Ninivei este: „acolo te va mânca focul!” (3,15). Verbul *ākal*, înseamnă „a mânca, a devora, a consuma”. Are sensul literal de a mânca, ca în (Fac 3,6, Fac 3,11, Ieș 16,35; Rut 2,14). Este folosit cu sens figurativ, pentru a descrie focul judecății, ca în Lev 6,10, dar și în Naum 3,13.

Pare condamnabilă reacția celor care asistă la pedepsirea cetății Ninive. „Toți cei ce vor auzi de tine vor bate din palme” (3,19b). Verbul *tāqa'* se traduce prin „a aprinde, a împinge, a bate din palme”. Când se referă la mâini, are sensul de a bate din palme pentru a aplauda o victorie (Ps 47,1; Naum 3,19); sau la aplauze pentru cineva care s-a pus garant (chezaș, Iov 17,3; Pild 11,15; Pild 17,18). A bate din palme când asisti la desfășurarea unei drame – la distrugerea unui popor, este considerat sadism.

Cartea se încheie într-o notă pesimistă, fără ca YHWH să ofere o nouă șansă Cetății Ninive. „Rana ta nu se alină cu nimic... este fără leac” (3,19). Substantivul masculin *shêber* înseamnă „distrugere, ruină, fractură, ruptură – rană”. În Levitic termenul descrie fractura unui picior sau a unei mâini. Se referă la infirmitatea fizică a cuiva. YHWH interzicea un infirm din copiii lui Aaron, să facă slujbă în Cortul întâlnirii (Lev 21,19). Ruinele cetății Ninive nu vor mai fi reconstruite. Substantivul feminin *kêhâh* înseamnă „vindecare, recuperare, alinare.” Pentru Ninive „nu există” scăpare. Cetatea nu are șanse să se recupereze. În acest context trebuie să ne întrebăm dacă putem vorbi despre YHWH ca fiind

drept și bun. De aceea vom căuta să vedem cum este posibil ca Dumnezeu să se comporte astfel și totuși să rămână drept și bun.

II. Dreptatea și bunătatea lui YHWH demonstrate

În cea de a doua parte a lucrării vom căuta explicații din cartea Naum, care să justifice comportamentul lui YHWH, ce pare uneori abuz de forță iar alte ori pătitor. În continuare vom prezenta caracteristicile lui YHWH, ce îl îndreptățesc să se comporte ca atare și care definesc dreptatea și bunătatea.

YHWH administrează dreptatea și bunătatea

Pentru a înțelege comportamentul este nevoie să înțelegem cine este cel care acționează împotriva cetății Ninive. De reținut că cel care se răzbună *nāqam* „a se răzbuna”, este YHWH. Este numele propriu al Dumnezeului lui Israel, nume sub care El i S-a revelat lui Moise. „Dumnezeu a mai vorbit lui Moise, și i-a zis, „Eu sunt Domnul (*ani YHWH*, Ieș 6,2). Israel respectă cu sfințenie acest nume. Tradiția spune că acest nume nu era pronunțat, pentru a nu se călca a doua poruncă din Decalog (Ieș 20,7). Respectarea acestui nume este stipulată în Legea lui Moise – *Torah*. Poporul era avertizat în Deuteronom 28,58, în legătură cu blestemele care vor urma în cazul în care vor ignora numele lui Yawheh – „dacă... nu te vei teme de acest Nume slăvit și înfricoșat, adică de Domnul, Dumnezeul tău”.

Omului îi este interzis să se răzbune, însă YHWH are acest drept. Dumnezeu însuși afirmă în Deuteronom 32,35, „A Mea este răzbunarea și Eu voi răsplăti”. Ideea este preluată și în Noul Testament. Pavel le explică credincioșilor din Roma, că Dumnezeu este singurul care are dreptul de a se răzbuna. „Prea iubiților, nu vă răzbunați singuri, ci lăsați să se răzbune mânia lui Dumnezeu; căci este scris, „Răzbunarea este a Mea; Eu voi răsplăti”, zice Domnul.” (Rom 12,1, cf. 4Rg 9,7; Ier 51,36; Ier 5,9). De remarcat că acest verb se repetă de două ori în acest verset, ceea ce demonstrează determinarea lui YHWH față de Ninive.

Din modul în care se descrie pe Sine în carte, am văzut că El este „de o mare tărie (putere)” (1,3). El controlează natura și forțele naturii.

Toată creația îi este supusă, marea, râurile, munții și dealurile. Chiar și ceilalți dumnezei i se supun (1,14). Psalmistul spune că „Dumnezeul nostru este în cer, El face tot ce vrea” (Ps 115,3). Verbul *châphêts* înseamnă „a se delecta, a găsi plăcere în ceva, a fi mulțumit.” Se folosește cu referire la Sihem căruia ia plăcut de Dina (Fac 34,19). La fel și Ahașveros a fost încântat de Estera (Est 2,14). Solomon a fost încântat să construiască Templul (3Rg 9,1). Are și sens simbolic, referinduse la YHWH, care găsește plăcere în poporul Său, sau se bucură de cei care practică dreptatea (Is 62,4; Ier 9,24).

Fiind cel mai mare, YHWH își poate permite să definească dreptatea și bunătatea. Nietzsche în cartea sa *Genealogia moralei* susținea că puterea este cea care stabilește adevărul.¹¹ Având putere absolută, YHWH are autoritatea de a defini atât dreptatea cât și bunătatea. Pe lângă faptul că are resursele pentru a impune varianta lui de dreptate și bunătate, YHWH se definește pe sine ca fiind bun. „YHWH este bun” (Naum 1,7). Adjectivul *țôb* are sensul de „bun, plăcut, roditor, corect din punct de vedere moral, corespunzător, convenabil”. Cuvântul are o mulțime de sensuri. Se referă la ceea ce este plăcut simțurilor (Num 14,7; Est 1,11; Ps 52,9 [11]), la ceva care este avantajos (Fac 2,18; Zec 11,12); la abundență (Fac 41,22; Jud 8,32). Termenul descrie ideea de bine din punct de vedere moral în contrast cu răul (Fac 2,17; Lev 27,14; Ps 37,27); la ceea ce este potrivit (Deut 1,14; 1Rg 1,23; Ps 92,1 [2]). Adjectivul descrie starea de bine, de fericire (Deut 6,24; Eccl 2,24); alegerea avantajoasă dintre două posibilități (Fac 29,19; Ieș 14,12; Iona 4,3).

Sensul adjectivului *țôb* în Naum 1,7 este acela de tandrețe, amabilitate, bunătate. Cuvântul este folosit de regele Saul, cu privire la David care i-a crușat viața. „Tu îți arăți azi bunătatea cu care te porți față de mine, căci Domnul mă dăduse în mâinile tale, și nu m-ai omorât” (1Rg 24,18). Cu privire la YHWH, corul de leviți care a însoțit chivotul Domnului, adus de David la Ierusalim, repeta refrenul, „Căci este bun, căci îndurarea Lui ține în veci!” în clipa aceea, casa (*Templul*) s-a umplut cu un nor” (2 Cronici 5,13). Arătarea norului de slavă din Templu a venit ca

¹¹ Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, 98-99.

o confirmare divină a afirmației rostită de leviți în cântarea lor. Termenul *îob* exprimă multiplele beneficii de care beneficiază cel care are parte de bunătatea lui YHWH. Însă bunătatea și dreptatea lui Dumnezeu continuă să fie contestate de cei care asistă la pedepsirea cetății Ninive.

1. YHWH clasifică oamenii

Și în Naum, ca în celelalte cărți ale Scripturii, YHWH îi împarte pe oameni în două grupe, în dușmani și în protejați. În continuare vom privi în Naum portretul dușmanilor împotriva cărora YHWH își manifestă pedeapsa,¹² și portretul protejaților, față de care își manifestă bunătatea.

a. Dușmanii

Naum prezintă cu exactitate cine sunt cei peste care trimite pedeapsa. Pentru identificarea lor vom privi la caracteristicile dușmanilor, cât și la numele sub care ei se prezintă.

Caracteristicile dușmanilor

Pe de o parte dușmanii lui YHWH sunt identificați în funcție de caracteristicile lor. Cei împotriva cărora se răzbună YHWH sunt – dușmanii Lui. „Domnul Se răzbună pe protivnicii Lui” (1,2). Substantivul masculin *șar*, se poate traduce prin „strâmtoare, necaz, mizerie”. În mod literal, cuvântul se referă la un loc strâmt, lipsa largimii. Este folosit în Numeri 22,26, unde descrie plasarea îngerului Domnului în calea lui Balaam. „Îngerul Domnului a trecut mai departe, și S-a așezat într-un loc (*bemaqom țar*) unde nu era chip să te întorci nici la dreapta nici la stânga.” Dușmanii lui YHWH sunt cei care îi stau în cale.

Un alt sens al substantivului este acela de „dușman, adversar, opresor”. Cuvântul se aplică unui dușman personal, ca în Facerea 14,20, unde Melchisedec îl binecuvântează pe Avraam. „Binecuvântat să fie Dumnezeu Cel Prea Înalt, care a dat pe vrăjmașii tăi în mâinile tale!” (vezi

¹² Ahlen Hahlen, Clay Alan Ham, Minor Prophets, 165.

și Num 24,8; Deut 32,27, 2Rg 24,13; Amos 3,11). Cuvântul se referă la dușmanii poporului lui Dumnezeu, care se aflau în Exil (Ezr 4,1; Neh 4,11; Est 7,4). În Naum 1,2 *tsar* se referă la dușmanii lui Dumnezeu, care sunt și dușmanii poporului Său.

Cei față de care YHWH își păstrează mânia sunt – *leoeiv* (1,2). Substantivul masculin *oeiv* înseamnă „dușman”. Domnul „ține mânia pe vrăjmașii Lui” (1,2). Termenul se repetă în 1,8. YHWH „va urmări pe vrăjmașii Lui” (1,8). Este forma de participiu a verbului *’āyab*. Substantivul se referă la mai multe feluri de dușmani, dușmani personali, ca în Ieș 23,4, cu referire la animalul vrăjmașului pe care îl găsește cineva. Se referă a un dușman național, ca în Facerea 22,17, cu referire la sămânța lui Avraam care va stăpâni „cetățile vrăjmașilor ei”. Îl descrie pe un dușman al lui Dumnezeu, care s-a folosit de copiii neajutorați ca să asupe „gura vrăjmașului” (Ps 8,2). Și Dumnezeu poate deveni dușmanul poporului Său. Deducem că vrăjmașul lui YHWH poate deveni oricine acționează împotriva Lui.

Numele dușmanilor

Naum specific în identificarea dușmanilor lui YHWH, oferind câteva nume proprii în text. Substantivul propriu „Ninive” este menționat în titlul cărții. „Proorocie despre Ninive” (1,1).¹³ Interesant că numele cetății este pomenit în text abia în 2,8, cu referire la prosperitatea ei de altă dată. „Ninive era odinioară ca un iaz plin. de apă...” (2,8). În următorul capitol, se specifică numele cetății care va fi distrusă. „Ninive este nimicită!” (3,7).

Textul revelează și alte nume care ne ajută să identificăm dușmanii lui YHWH. Comentatorii au o problemă cu identificarea subiectului propoziției din Naum 1,14 „YHWH a poruncit împotriva ta.”¹⁴ Traduce-

¹³ Anumiți teologi consideră Naum o liturghie, compusă pentru a celebra Ziua lui Nicanor, 13 Adar în anul 161. Însă data a fost respinsă în urma descoperirilor de la marea moartă Qumran. Teba este descris ca un eveniment în trecut. El a avut loc în anul 663 îC. Vezi Christensen, Nahum, 22, 54.

¹⁴ Baker, Nahum, 35.

rea Cornilescu introduce numele propriu *Asiria*. „Iată ce a poruncit însă Domnul împotriva ta, Asur...” (1,14). Traducerea *ROB* este și de această dată mai literală. „Și iată ce a poruncit Domnul pentru tine”. Este posibil că sufixul pronominal persoana a II-a masculin – „tău” să se refere la împăratul Asirian, care este menționat în Naum 3,18-19. Pronumele nu se poate aplica cetății Ninive, așa cum presupune NIV, deoarece în cartea Naum cetatea Ninive este adresată la genul feminin nu la masculin. Alte traduceri susțin că ar fi vorba despre asirienii din Ninive (NLT, Cornilescu). Poate fi vorba fie de împăratul asirian, locuitorii cetății sau de poporul asirian.

Aceleași probleme le ridică identificarea pronumelui din 2,5: „El cheamă pe vitejii lui.” Textul masoretic folosește pronumele verbului la Qal imperfect 3ms. Cornilescu identifică sufixul pronominal cu împăratul Asiriei. „Împăratul Ninivei, cheamă pe oamenii lui cei viteji,” (2,5). În acest caz traducerea traduce pronumele la plural, „Căpeteniile ei îi aduc aminte”.

Alte nume care ne ajută să îi identificăm pe dușmanii lui YHWH, sunt înregistrate în 3,17. Aici avem substantivul masculin *minnezār* care se traduce prin „cel consacrat, cel uns, numit special”. Se referă la un curier special, sau la garda care slujește împăratul. Se referă la curierii sau soldații de gardă care slujeau monarhia. Cornilescu traduce, „Voievozii tăi sunt ca lăcustele” (3,17). În acest text putem identifica persoanele responsabile din Ninive.¹⁵ Un alt termen de identificare a dușmanilor este „păstorii tăi” (3,18). Termenul *râ'âh* în antichitate făcea referire la regele națiunii, sau la liderii politici sau militari, care erau actorii responsabili din popor. În 3,18 se specifică explicit numele regelui Asirian. „În timp ce păstorii tăi dorm, împărate al Asiriei” „poporul tău este risipit pe munți, și nimeni nu-l mai strânge” (3,18). Regele, conducătorii care îl înconjoară, sunt răspunzători de soarta cetății. Ei sunt numărați printre dușmanii lui YHWH. De asemenea Naum e referire și la poporul asirian. „Poporul tău este risipit pe munți, și nimeni nu-l mai strânge.” (3,18).

¹⁵ Longman, Nahum in Thomas Edward McComiskey, ed., *The Minor Prophets*, 450.

În rândul dușmanilor declarați ai lui YHWH se numără și Teba. „Ești tu mai bună decât No Amon” (3,8). Cetatea Teba a experimentat anterior pedeapsa lui YHWH. „Pruncii ei au fost zdrobiți în toate colțurile ulițelor” (3,10). Lista dușmanilor rămâne deschisă.

b. Protejații

Există suficiente informații în Naum care ne ajută să identificăm cine sunt protejații. Îi vom putea identifica atât pe baza caracteristicilor lor, cât și a numelor pe care ei îl poartă.

Caracteristicile protejaților

Protejații lui YHWH sunt cei ce se încred în El. Domnul îi „cunoaște pe cei ce se încred în El” (1,7b). Dumnezeu cunoaște intim pe cei care – *caută refugiu* – speră – în El. Verbul *ḥāsāh* înseamnă „a căuta refugiu, a se adăposti”. Sensul literal este de a căuta umbra unui copac (cf., Jud 9,15), sau în sens metaforic, de a căuta refugiu în Sion (Is 14,32). Se folosește cu sens metaforic pentru a descrie căutarea protecției divine. Prin contrast cu alți dumnezei care promit adăpost, YHWH nu dezamăgește. În Deut 32,37, YHWH, întreabă, „Unde sînt dumnezeii lor, Stîncă aceea care le slujea de adăpost”? YHWH este „un scut pentru toți cei ce caută adăpost în El” (2Rg 22,31). Este comparat cu un vultur care oferă adăpost sub aripile Sale. Obed o binecuvîntează pe Rut astfel, „Plata să-ți fie deplină din partea Domnului, Dumnezeului lui Israel, sub ale cărui aripi ai venit să te adăpostești!” (Rut 2,12; cf. Ps 61,4, Ps 91,4). YHWH este un loc de adăpost și când vine moartea „Cel rău este doborât de răutatea lui, dar cel neprihănit chiar și la moarte trage nădejde” (Pro 14,32).

Verbul *yāda* ‘ înseamnă „a știi, a cunoaște, a învăța, a înțelege, a discerne, a experimenta, a confesa, a cunoaște din punct de vedere relațional, a știi cum, a fi îndemînat, a ajuta pe cineva să cunoască”. Cuvîntul este folosit cu sensul lui de bază „a cunoaște” de peste 800 de ori. Unul din sensurile sale principale este acela de a cunoaște prin experiență, prin relaționare. Se are în vedere cunoașterea sau necunoașterea unor

persoane (29,5; Ieș 1,8), în mod personal. În Ieș 6,3 Dumnezeu îi mărturisește lui Moise că până la acel moment, El nu s-a făcut de cunoscut lui Israel sub numele de YHWH. Cuvântul se referă și la cunoașterea oamenilor de către Dumnezeu. El le cunoaște inimile în întregime (2Rg 7,20; Ps 139,4; Ier 17,9); Despre Adam și Eva se afirmă că după ce au păcătuit au ajuns să cunoască binele și răul (3,22). Este vorba despre o cunoaștere din punct de vedere moral. YHWH cunoaște comportamentul moral al protejaților Săi.

Urmează o altă caracteristică a celor care beneficiază de protecție divină. Vom observa că protejat de Domnul este cel care a fost smerit de El. În partea a doua a versetului 12, profetul schimbă subiectul. Dacă în prima parte se referă la vrăjmași, în partea a doua se adresează protejaților Săi. Expresia: „Chiar dacă te-am întristat, nu te voi mai întrista” (1,12). Părerile sunt împărțite în legătură cu subiectul acestei propoziții. Unii susțin că ar fi vorba despre Iuda, care este menționat în 1,15 (2,1 în TM). Argumentul ar fi că pronumele din 1,12 feminin singular, se folosește și în 1,15 (2,1). Versiunile *NIV*, *NLT* înlocuiesc pronumele din 1,12 cu „Iuda”. Cornilescu înlocuiește pronumele cu „Ierusalimul”.¹⁶ Traducerea *LXX* confundă verbul ‘*ānān* cu verbul ‘*ānāh* care înseamnă „a răspunde.” De aceea traduce expresia „raportul despre tine nu va fi auzit” (1,15, 2,1). Expresia din 1,12 continuă în versetul următor. „Ci îi voi sfărâma jugul acum de pe tine, și-ți voi rupe legăturile...” (1,13).

Verbul *ānāh* înseamnă „a fi oprimat, a fi smerit”. Sensul literal este de „a te pleca, a te smeri, ca în (Ieș 10,3; Is 58,10). Descrie acțiunea de „a supune, a umili pe cineva”, ca în cazul evreilor în Egipt (15,13; Ieș 1,11-12); sau a te comporta dur cu cineva (16,6); a înjosi o femeie (Deut 21,14); a produce necaz cuiva (16,9; Lev 16,29; Ps 132,1). Despre Robul Domnului citim că a fost smerit de YHWH (Is 53,4). În textul nostru termenul spune că până la acel moment, YHWH l-a smerit pe cel protejat (Iuda). Însă Domnul hotărăște: „Nu te voi mai smeri din nou” (1,12). Dumnezeu îl protejează pe cel smerit, umilit de El.

¹⁶ Bruckner, Jonah, 61.

Numele celui protejat de YHWH

Iuda

Naum afirmă că cel protejat de YHWH este Iuda, care este invitată să celebreze. „Prăznuiește-ți sărbătorile, Iudo” (1,15). Este vorba depre Împărăția de Sud, care a supraviețuit încă 140 de ani, după plecarea în Robia Asiriană a Împărăției de Nord a lui Israel. Verbul *ḥāgag* înseamnă „a sărbători – o sărbătoare cu perelinaj, a celebra o zi sfântă”. Se referă la cele mai importante sărbători ale evreilor, cum ar fi Paștele sau Sărbătoarea Corturilor. Zaharia profețește că totii cei ce vor lupta împotriva lui YHWH și vor supraviețui „se vor sui în fiecare an să se închine înaintea Împăratului, Domnul oștirilor, și să prăznuiască sărbătoarea corturilor” (Zah 14,16, Zah 14,18-19). O asemenea celebrarea putea include și dansul. Se folosea pentru a descrie ceremoniile ca urmare a unei victorii în luptă. Amaleciții sărbătoreau „mîncînd, bînd și jucînd, de bucuria prăzii celei mari pe care o luaseră din țara Filistenilor și din țara lui Iuda” (1Rg 30,16). De această dată Iuda este chemată să sărbătorească izbăvirea oferită de YHWH.

Iacov

Un alt nume pentru protejatul Domnului este Iacov, despre care citim că „Domnul așează iarăș slava lui Iacov” (2,2). Numele propriu *ya 'aqōb* se referă la fiul lui Isac, fratele geamăn al lui Esau. Este tatăl celor 12 patriarhi care au format națiunea lui Israel. El și fiii lui s-au dus în Egipt, prin secolul XVIII (Ieș 1,1-7). Aceștia au murit în Egipt, iar Iacov a moștenit promisiunile și legământul făcut anterior lui Avraam (28,1-22). Numele se referă adesea la urmașii lui Iacov (Lam 1,17; Iez 20,5). În alte situații se referă la Împărăția de Nord a lui Israel, alteori la Împărăția de Sud a lui Iuda (Amo 3,13; Mih 1,5; Mal 3,6). Numele lui a fost schimbat în Israel. Urmășii lui au purtat acest nume. După 400 de ani s-au reîntors în Canaan, țara promisă părinților lor (Ieș 1,1-7). Iacov este numit poporul lui YHWH (Ieș 19,1-3).

Israel

Un alt nume prin care este identificat protejatul Domnului este Israel, despre care Naum scrie că slava lui Iacov va fi „iarăș ca slava de odinioară a lui Israel” (2,2). Israel este un sinonim pentru Iacov. Numele *yisrāʾel* a fost dat lui Iacov și urmașilor lui, după ce s-a luptat cu Dumnezeu (32,28). Numele înseamnă „cel ce luptă cu Dumnezeu”. El a moștenit țara promisă lui Avraam (15,17-21). După divizarea împărăției în anul 930 î.H., numele este atribuit Împărăției de Nord, dar și împărăției de Sud. După reîntoarcerea din Exilul Babilonian, în 539, numele este atribuit întregii comunități a poporului ales. În Naum numele se referă la întregul Israel, deoarece profetul nu se referă niciodată la cele zece triburi din nord. Chiril de Alexandria spune că Iacov se referă la numele natural pe care l-a moștenit de la strămoșul lor, în timp ce Israel este numele spiritual pe care l-au primit de la YHWH.¹⁷

Verbul *šûb*, înseamnă a „a întoarce, a e din nou, a reîntoarce, a schimba, a restaura.” Verbul este folosit de peste o mie de ori în Vechiul Testament. YHWH îi spune lui Avraam că urmașii lui se vor reîntoarce în Canaan în a patra generație (15,16) „În al patrulea neam, ea se va întoarce aici; căci nelegiuirea Amoriților nu și-a atins încă vârful”. Cuvântul se folosește pentru a descrie întoarcerea omului la Dumnezeu (3Rg 8,33; Ier 4,1), sau când cineva cere iertare. Vorbind despre modul în care lucrează cu popoarele, Domnul îi spune lui Ieremia, „Dacă neamul acesta, despre care am vorbit astfel, se întoarce dela răutatea lui, atunci și Mie Îmi pare rău de răul pe care Îmi pusesem în gând să i-l fac.” (Ier 18,8). Cuvântul descrie soarta finală a omului, care se reîntoarce în pământ (3,19; Eccl 12,7).

Următoarea expresie din Naum 2,2 este „Slava lui Iacov ca slava lui Israel.” Substantivul masculin *gāʾôn* înseamnă „mândrie, maiestate, aroganță, excelență”. Substantivul descrie maiestatea și excelența Domnului. După trecerea Mării Roșii, Israel exclamă, „Prin mărimea măreției Tale, Tu trîntești la pământ pe vrăjmașii Tăi; Îți deslănțuiești mînia, Și ea-i mis-

¹⁷ Cyril Patriarch of Alexandria, *Commentary on the Twelve Prophets*, Vol. 116, St. Cyril of Alexandria, Catholic University of America Press 2008.

tuie ca pe o trestie” (Ieș 15,7, cf., Is 24,14; Mih 5,4 [3]). În versetul nostru, substantivul are sens pozitiv, traducându-se prin „slavă, măreție, maiestate”. Dumnezeu intenționează să restaureze poporul lui Dumnezeu la statutul divin pe care l-a primit (1Rg 25,36). Ei sunt protejații lui YHWH.

2. YHWH stabilește criteriile de clasificare

Dumnezeu nu acționează la întâmplare când pedepsește sau când protejează. YHWH are standarde clare pe care le aplică, și pe care le putem descoperi în Naum, direct sau indirect. În continuare vom prezenta criteriile în bază cărora YHWH pedepsește sau protejează. Vom observa că, în Naum, criteriile divine vizează raportarea la planurile Sale, la poruncile Sale și la idolatrie.

a. Planurile lui YHWH

Ninive va fi judecată pentru că planuiește împotriva lui YHWH. Naum se întreabă: „Ce planuri faceți voi împotriva Domnului? El le zădărnicește!” (1,19). Verbul *ḥāšab*, *ḥōšēb* – înseamnă a gândi, a plănuși, a inventa. Când subiectul este Dumnezeu, verbul are sensul de „a plănuși, a considera ceva”, (Iov 13,24; Iov 33,10). În cazul lui Iosif, Dumnezeu a intenționat lucruri bune pentru toți frații lui (50,20). Aceleași sensuri le are verbul și când oamenii sunt subiectul verbului. Regele Asiriei a planificat să distrugă multe națiuni (Is 10,7). Frații lui Iosif au planificat răul împotriva lui Iosif (50,20; Ps 35,4; Iez 38,10). Verbul se referă și la a pune la cale un rău împotriva cuiva. În Osea 7,15 YHWH observa, Israel gândește „rău împotriva Mea” (cf. Dan 11,24).

Planurile sunt făcute împotriva lui YHWH. Prepoziția *’el* înseamnă „spre, în, despre”. Este folosită pentru a indica direcția (2,19; 18,7; Lev 1,16). Se folosește și în locul prepoziției *’al* care înseamnă „pe” ca în (Ios 5,14; Jud 6,37). Are și sensul de „împotriva”, cum este cazul versetului din Naum 1,9. YHWH îi pedepsește pe cei care se împotrivesc planurilor lui YHWH, „El le distruge”. Substantivul feminin *kālāh* – înseamnă distrugere totală, anihilare. Este folosit în Is 10,23, împotriva lui Israel. Cu excepția unei rămășițe „nimicirea aceasta... a fost hotărâtă”. Descrie și

o distrugere în masă, pe care o va realiza împăratul din Nord, împotriva împăratului din Sud. „el se va opri în țara minunată, *nimicind cu desăvârșire* tot ce-i va cădea în mână” (Dan 11,16).

Ideea este repetată în 1,11 unde Naum afirmă: „Din tine, Ninive, a ieșit cel ce urzea rele împotriva Domnului.” YHWH a hotărât că îi va pedepsi pe cei ce vor gândi rău, vor face planuri împotriva Lui.

b. Poruncile lui YHWH

Niniveh este pedepsită pentru călcarea poruncilor lui YHWH. Acestea se regăsesc în lista poruncilor din Decalog (Ieș 20,1-17; Deut 5,6-21). La începutul capitolului 3, Naum prezintă o listă cu poruncile lui YHWH care au fost călcate de Ninive.¹⁸ Ucidere (crimă) – ‘*yr dāmim*–„Vai de cetatea vărsătoare de sânge (3,1). Termenul se referă în general la violență, la indivizi violenți. Șimei îl numește pe David „om al sângelui”, pentru „tot sângele casei lui Saul, al cărui scaun de domnie l-ai luat... căci ești un om al sângelui!” (2Rg 16,8, cf., 2Rg 21,1; Iez 18,10). Ninive se simte vinovat pentru călcarea poruncii a cincea. Expresia întărește vinovăția cetății Ninive pentru vărsare de sânge.

Furt–perek

Cuvântul *perek* se referă la o intersecție de drumuri, unde pot sta hoții la pândă ca să fure. Edomiții sunt muștrați, „Nu trebuia să stai la răspîntii, ca să nimicești pe fugarii lui” (Avd 1,14). Mai are și sensul de *a prăda*, *a fura*. Ninive se făcea vinovată de a fi luat ce nu este al ei, de la popoarele pe care le-a cucerit (Naum 3,1). Cornilescu traduce expresia prin, „plină de silnicie” (3,1). *ROB* traduce versetul la fel. „Naum 3,1 Vai de cetatea cea vărsătoare de sânge, plină de minciună și de silnicie, din care nu se mai curmă jaful!”

Minciună–kachash

Substantivul masculin *kachash* înseamnă „a minți”. Are sensul de *a decepționa*, *a înșela*. Israel s-a făcut vinovat pentru că l-a mințit pe

¹⁸ Robertson, The Books of Nahum, 103-104.

Dumnezeu (Os 10,13; Os 11,12). Ninive este plină de minciuni (Naum 3,1). Cel rău rostește mereu minciuni (Ps 59,12). În Osea 10,13, Efraim este acuzat pentru că a „mîncat rodul minciunii.”

Răpire (poftă)

YHWH a condamnat pe Ninive pentru că „nu încetează să se dedea la răpire! (3,1) Verbul *mûš*, înseamnă a depărta, a îndepărta. Se referă la retragerea unor persoane sau lucruri. Despre norul Domnului citim că „Stîlpul de nor nu se depărta dinaintea poporului în timpul zilei, nici stîlpul de foc în timpul nopții.” (Ieș 13,22; cf. Ieș 33,11, Ios 1,8). Cuvîntul lui Dumnezeu nu se va îndepărta de poporul Său. „Cuvintele Mele, pe cari le-am pus în gura ta, nu se vor mai depărta din gura ta... zice Domnul.” (Is 59,21). Se folosește figurativ pentru credinciosul care nu se îndepărtează de la poruncile Domnului. Iov spune, „n-am părăsit poruncile buzelor Lui” (Iov 23,12). Cel ce se încrede în Domnul „nu încetează să aducă roadă” (Ier 17,8). Se folosește în sens negativ cu referire la idolii care nu se pot deplasa, nu pot să-și părăsească locul. Închinătorii observă că idolul „nu se mișcă din locul lui. Apoi strigă la el, dar nu răspunde, nici nu-i scapă din nevoie” (Is 46,7). În sens figurativ, Ninive nu renunță la ideea de a prăda.

Substantivul masculin *terep* se referă la pradă, victimă. Poate fi vorba despre oameni care prădează sau despre animale de pradă. Se folosește cu privire la leul care prădează. „Puii de lei mugesc după pradă” (Iov 4,11; cf., Ps 104,21; Am 3,4). În binecuvîntarea dată de Iacov fiului său Iuda, citim ca acesta își cucerește prada. „Iuda este un pui de leu. Tu te-ai întors dela măcel” (49,9). La fel și asirienii „Răcnesc ca niște lei... apucă prada, o iau cu ei, și nimeni nu vine în ajutor” (Is 5,29). Și în Naum 2,12-13, profetul descrie cetatea Ninive din această postură.

Curvie – „Din pricina multelor curvii ale curvei,” (3,4)

Ninive se face vinovată și de curvie. Acționează „plină de farmec, fermecătoare iscusită, care vindea neamurile prin curviile ei” (3,4). Verbul *zōnāh*, înseamnă „a curvi, a se prostitua”. Verbul se întâlnește în re-

lație cu prostituția.¹⁹ Preotul trebuia „să nu-și ia de nevastă o curvă sau o spurcată” (Lev 21,7). La Sitim, în Pustie, „poporul a început să se dea la curvie cu fetele lui Moab” (Num 25,1). Figurativ descrie relația nepotrivită între Israel și alte națiuni. YHWH a pedepsit pe Israel pentru că a curvit cu neamurile, pentru că s-a spurcat „cu idolii lor.” (Iez 23,30, cf. Is 23,17). Cuvântul descrie închinarea la alți dumnezei. YHWH îl avertiza pe Israel „Ferește-te să faci legământ cu locuitorii țării... curvind înaintea dumnezeilor lor.” (Ieș 34,15-16; cf., Deut 31,16; Iez 6,9; Os 9,1). Aceasta poate duce la ruperea legământului cu YHWH (Ieș 34,16). Asirienii sunt vinovați de acest duh de curvie. Expresia trebuie interpretată figurativ, cu sensul de idolatrie (Naum 3,4). Acest lucru este demonstrat și de următorul criteriu după care Ninive este judecată.

c. Răutate în general

Vinovăția morală a asirienilor este demonstrată și de ultima expresie din carte. Este o afirmație generală de natură morală, de care Ninive se face vinovată. „Cine este acela pe care să nu-l fi atins răutatea ta” (3,19). Termenul *ra' , rā 'āh*, înseamnă rău. Este un cuvânt generic, care are mai mult de zece sensuri negative, funcție de contextul în care este folosit. Se referă la rău în sens moral, prin contrast cu binele. Se referă la rău în sens absolut. Este folosit pentru a descrie Pomul cunoștinței binelui și răului din Eden (Fac 2,9; Fac 3,5, Fac 3,22). Oamenii în general sunt descriși ca fiind răi (1Rg 30,22; Est 7,6; Ier 2,33). Inima omului este înclinată spre rău în fiecare zi (Fac 6,5). Calamitățile, tragediile, dezastrele, necazurile sunt cazuri particulare ale acestui cuvânt când este folosit ca substantiv. Pe de altă parte, credinciosul nu se teme de nici un rău (Ps 23,4).

d. Idolatria

Un alt cap de acuzare pentru Ninive este idolatria. Chiar dacă idolatria intră sub incidența primei porunci din Decalog, dorim să o discutăm separat, pentru că ea depășește dimensiunea morală a poruncilor. Este

¹⁹ Longman, Nahum in Thomas Edward McComiskey, ed., *The Minor Prophets*, 13.

vorba de alegerea unui nou punct de referință pentru evaluarea comportamentului moral. Morala se discută în funcție de autoritatea care o stabilește. Ninive a deviat de la normele morale ale lui YHWH pentru că practică idolatria.²⁰

Cetatea este condamnată că practica vrăjitoria. „vindea... popoarele prin vrăjitoriile ei (3,4). Substantivul masculin *kesheph* înseamnă magie, practici oculte, vrăjitorie. Cuvântul se întâlnește în relație cu cuvintele, ghicire, prezicere (Is 47,9, Is 47,12). YHWH îi promite lui Iacov „Voi nimici cu desăvârșire descîntecele *kesheph* din mijlocul tău, și nu vei mai avea vrăjitori” (Mih 5,12). Este întâlnit în totdeauna la plural. Și în jumătate din cazuri este însoțit de cuvântul „numeros” (4Rg 9,22; Is 47,9, Is 47,12). Termenul este folosit în conexiune cu curvia spirituală. Iehu îl condamnă pe Ioram pentru comportamentul mamei sale Izabela, „Cîtă vreme dăinuiesc curviile mamei tale Izabela, și mulțimea vrăjitoriilor ei!” (4Rg 9,22). Poate fi vorba despre femeile din Asiria care cel puțin odată în viață trebuia să se culce cu un străin la Templul lui Venus. Sau poate fi vorba despre idolatrie. Asirienii au adunat toți idoli popoarelor cucerite cărora li se închinau. Pe de altă parte popoarele cucerite se închinau la idoli Asiriei.²¹ Ninive este acuzată de curvie spirituală cu sens de idolatrie (Naum 3,4). Vechiul Testament menționează mai multe națiuni care practică acest lucru. Despre Babilonieni citim că vor fi pedepsiți din această cauză. „perderea copiilor și văduvia; vor cădea asupra ta cu putere mare, în ciuda tuturor vrăjitoriilor tale și multelor tale descîntece.” Vinovate de idolatrie s-au făcut și cele două regate ale lui Israel (4Rg 9,22; Mih 5,12). La fel și Ninive, este pedepsită datorită practicilor oculte (Naum 3,4).

YHWH intenționează să îndepărteze idoli din Ninive. „Voi ridica din casa dumnezeului tău chipurile cioplite sau turnate” (1,14). Verbul

²⁰ Ahlen Hahlen, Clay Alan Ham, Minor Prophets, 55.

²¹ Vezi *John Gill's Exposition on the Entire Bible, E-Sword*, Nahum 3,4, from www.E-Sword, cf., Herodot și Strabo. Poole susține de asemenea că termenul „whoredoms” se referă la idolatrie. Popoarele se închinau idoliilor asiriei, iar asirienii au adoptat idoli popoarelor (Vezi *Matthew Poole's commentary*, Nahum 3,4, from e-Sword, Free Bible Study for the PC, <https://www.e-sword.net/>).

kāraṭ, se folosește cu referire la încheierea unui legământ, ca în (Fac 15,18, Fac 21,27). Sensul literar al cuvântului este de a tăia ceva, a reteza, ca în (Num 13,23-24, Jud 9,48-49). Termenul are sensul de de bază de „a distruge”. Cuvântul este folosit și cu sens metaforic. Oamenii din Anatot și-au propus să-l distrugă pe Ieremia, zicând, „Să nimicim pomul cu rodul lui, să-l stîrpim din pămîntul celor vii, ca să nu i se mai pomenească numele” (Ier 11,19). YHWH poruncește, „Nimiciți cu desăvîrșire din Babilon pe celce samănă, și pe cel ce mînuiește secerea la vremea secerișului!” (Ier 50,16). YHWH promite să îl protejeze pe Iacov, pedepsind națiunile care i se împotrivesc.” În ziua aceea, zice Domnul, îți voi nimici cu desăvîrșire caii din mijlocul tău, și-ți voi sfărîma carăle” (Mih 5,10). Sensul cuvântului în Naum 1,14 este acela de „a distruge” în mod literar.

În continuare, profetul explică ce va distruge din casa dumnezeilor lor. Substantivul *pesel*, înseamnă „idol, un chip sculptat”. Cuvântul provine din verbul pāsāl, care înseamnă „a ciopli, a tăia” pentru a face un idol. Idolii se confecționau din metal (Jud 17,3-4; Is 40,19); din lemn (Is 40,20; Is 44,15, Is 44,17); sau din piatră (Avac 2,18; cf. Avac 2,19). Dumnezeu a interzis în VT lui Israel să creeze asemenea chipuri (Ieș 20,4; Lev 26,1; Deut 5,8), fiind considerați o urâciune pentru Domnul (Deut 27,15). Cei care slujesc idolilor vor fi judecați (Ps 97,7; Is 42,17). Prezența idolilor este un semn al răzvrătirii (Deut 4,16, Deut 4,23, Deut 4,25; 2Par 33,7). Profeții au demonstrat de nenumărate ori nebunia de a încrede în acești idoli. Nu folosesc la nimic (Is 44,10; Avac 2,18); ei pot fi arși în foc (Is 44,15); nu au suflare (Ier 10,14); nu pot să mântuiască pe nimeni (Is 45,20). YHWH a decis să distrugă acești idoli și din Ninive (Naum 1,14).

Substantivul feminin *massēkâh* înseamnă „chip turnat din metal, acoperitoare, o alianță”. Cuvântul are sensul de imagine sau metal turnat. În această situație se referă la un idol. Închinarea înaintea acestor chipuri era interzisă de Dumnezeu. YHWH a poruncit lui Israel „Să nu-ți faci un dumnezeu turnat” (Ieș 34,17), „să nu vă faceți dumnezei turnați” (Lev 19,4). Este unul din blestemele rostite în Deuteronom. „Blestemat să fie omul care va face un chip cioplit sau un chip turnat, căci este o urîciune înaintea Domnului” (Deut 27,15). Profeții au vorbit despre

inutilitatea idolilor turnați *massēkāh* (Is 42,17); Dumnezeu îi va pedepsi pe cei care se închină înaintea lor (Os 13,2-3; Naum 1,14; Avac 2,18).

3. YHWH aplică criteriile stabilite

Pe lângă faptul că YHWH îi împarte pe oameni și stabilește criteriile de împărțire a lor în buni și răi, El are grijă ca ce a hotărât să se realizeze în mod practic. În continuare vom căuta să arătăm modul în care Dumnezeu aplică aceste criterii la dușmanii și la protejații Săi.

Naum explică cum se manifestă Domnul împotriva dușmanilor?²² Acești termeni au fost menționați când a fost prezentat YHWH ca cel care administrează bunătatea și dreptatea.

YHWH își permite să răspundă dușmanilor. „Domnul Se răzbună” (1,2). Verbul *nāqam*, „a se răzbuna” este folosit în Naum 1,2. De această dată destinatarii răzbunării sunt ninivenii. Însă YHWH se răzbună și pe poporul său, reamintindu-i motivele răzbunării. În Levitic 26,25, vorbind despre blestemele și binecuvântările care pot veni peste Israel, YHWH spune, „Voi face sa vină împotriva voastră sabie, care va răzbuna călcarea legământului Meu”. Răzbunarea vine datorită călcării legământului cu YHWH. Deși asirienii nu sunt poporul legământului Său, ei dau socoteală înaintea Lui pentru sfidarea planurilor, a poruncilor și a autorității sale.

Domnul își manifestă mânia, „este plin de mînie;” (1,2) YHWH acționează (*ve baal hemah*)–„stăpânul furiei”. Substantivul *hēmāh*, sau *hēmā’ înseamnă* „urgie, fierbințeală”. Simbolic, substantivul descrie indignarea, otrava sau urgia. Termenul este folosit în Daniel 11,44, cu referire la împăratul din Nord, care își va manifesta furia, în urma unor zvonuri apărute din răsărit „...va porni cu o mare mînie *behema gedolah*, ca sa prăpădească și să nimicească cu desavîrșire pe mulți”.

Un alt termen folosit de profet este *nāṭar*. care îl descrie pe unul care are grijă de vie, ca în Cântarea Cântărilor 8,11-12. Sensurile de bază ale verbului sunt, „a ține, a avea grijă de, a fi mînios”. Descrie preocuparea

²² Craigie, Twelve Prophets, 58.

deosebită a cuiva pentru un lucru. Spiritual, se referă la a ține necaz pe cineva. YHWH ține necaz și pe poporul Său, însă poporului său îi promite că nu va menține în permanență furia (Ps 103,9; Ier 3,5, Ier 3,12). Însă este hotărât să-și păstreze mânia față de Ninive (Naum 1,2).

Furia lui YHWH nu se îndreaptă doar împotriva cetății Ninive. Același tip de mânie a manifestat-o și împotriva lui Israel, care practica idolatria. În 4 Regi 22,17 YHWH anunță, „Pentru că M-au părăsit și au adus tamii altor dumnezei... mînia Mea (*hemati*) s-a aprins împotriva locului acestuia și nu se va stinge.” Spre deosebire de om, furia lui YHWH este predictibilă, nu aleatorie. El poate să își controleze furia. Ea este îndreptată spre o țintă clară. Explicând mesajul Evangheliei, Pavel scrie în Romani 1,18 că „Mînia lui Dumnezeu se descopere din cer împotriva oricărei necinstiri a lui Dumnezeu și împotriva oricărei nelegiuri a oamenilor, cari înădușe adevărul în nelegiuirea lor.” Analizând clasificarea oamenilor de către YHWH înțelegem că răzbunarea și furia rămân asupra dușmanilor Săi. „Domnul Se răzbună pe protivnicii Lui, și ține mînie pe vrăjmașii Lui” (1,2).

O altă expresie care scoate în evidență hotărârea lui YHWH de a face dreptate este, pe care Cornilescu o traduce „nu lasă nepedepsit pe cel rău” (1,3). Însă în original nu avem cuvântul „rău”. Jamieson, Fausset and Brown Commentary traduce expresia „not at all acquit — literally, „will not acquitting acquit, or treat as innocent.”²³ Traducerea *SIN* este mai literală „dar nepedepsit nimic nu lasă” (1,3). Verbul *nāqāh* se repetă în aceeași expresie. El se traduce prin „a fi liber, a fi curat, a fi pur”. Sensul negativ al cuvântului este de „a pustii”. Se folosește cu referire la un oraș care a fost golit de oameni, ca în Is 3,26. Sensul pozitiv al verbului descrie pe cineva care este eliberat de obligațiile unui jurământ, ca în Fac 24,8, Fac 24,41; sau eliberarea de vină (Num 5,31; Jud 15,3; Ier 2,35); sau de pedeapsă (Ieș 21,19; Num 5,28; 1Rg 26,9). În general verbul implică ideea de vinovăție moală.

În Naum 1,3 verbul *nāqāh* este la Piel, infinitiv absolut, și se traduce prin „a achita, a ierta”. Expresia de mai sus este o construcție gramaticală

²³ Jamieson, Fausset and Brown Commentary, din e-Sword, Free Bible Study for the PC, <https://www.e-sword.net/>.

formată din verbul amintit mai sus la infinitiv absolut, urmat de același verb negat, la piel imperfect. Această structură gramaticală accentuează acțiunea verbului, atunci când verbul la infinitiv absolut este urmat de același verb la o formă finită, în cazul nostru la piel imperfect 3ms. Ca urmare expresia s-ar traduce astfel, „nici într-un caz nu va achita”.

Metode de pedepsire

În aplicarea criteriilor de dreptate, YHWH folosește menționează două metode de disciplinare, pe care le aplică în general, și anume, apa și focul.

Apa

YHWH vrea să pedepsească prin apă. „Cu niște valuri va nimici” (1,8) cetatea Ninive. Substantivul masculin *šeṭep* înseamnă „potop, ape mari, torent”. Substantivul este folosit cu sens metaforic, când descrie judecata viitoare. Daniel 9,26 afirmă că „după aceste șasezeci și două de săptămîni... Poporul unui domn care va veni, va nimici cetatea și sfîntul Locaș, și sfîrșitul lui va fi ca printr-un potop (*šeṭep*).” Cuvîntul se folosește și pentru a scoate în evidență mânia aprinsă, ca în Pild 27,4 unde citim că „Furia este fără milă și minia năvalnică, dar cine poate sta împotriva geloziei?”

’Ober este participiu verbului *’āḇar*, și înseamnă „a traversa, a trece peste, a acoperi, a se depărta”. Are și sensuri metaforice diverse, derivate din sensurile literale. Demne de remarcat sunt două sensuri metaforice, de primă importanță din punct de vedere teologic, și anume, verbul se referă la a călca un legământ sau o poruncă dată de Dumnezeu sau de om. Despre Mardoheu se afirmă că a trecut peste porunca împăratului (Eстера 3,3). Lui Israel i se poruncește să nu treacă peste porunca lui YHWH (Num 14,41; Ios 7,11, Ios 7,15).

Se afirmă de asemenea, că YHWH trece cu vederea rebeliunea poporului Său (Mih 7,18).²⁴ Altă dată tot YHWH decide să nu mai treacă cu vederea și să nu îi mai cruțe (Am 7,8; Am 8,2). În Naum 1,12 se vor-

²⁴ Longman, Nahum in Thomas Edward McComiskey, ed., *The Minor Prophets*, 280.

bește despre uciderea aliaților Asiriei (Naum 1,12) „Așa vorbește Domnul, „Oricît de mulți și puternici vor fi, toți vor fi secerați și vor *pieri*.”

Kālāh este substantiv feminin, având sensul de „finalizare, terminare, distrugere completă, anihilare.” Distrugerea completă, anihilarea este atribuită lui Dumnezeu. De exemplu, în Isaia 10,23 „nimicirea aceasta, care a fost hotărîtă, Domnul, Dumnezeul oștirilor, o va aduce la îndeplinire în toată țara.” În același fel Naum vorbește despre judecata lui Dumnezeu, prin care îi va extermina pe dușmanii Săi (Naum 1,8). Apa a fost metoda folosită de Dumnezeu pentru distrugerea totală a pământului. În vremea lui Noe, Dumnezeu a pedepsit lumea prin *potop de ape*.²⁵

Focul

O altă metodă folosită de YHWH pentru stabilirea dreptății este focul. Locuitorii cetății Ninive vor fi „...mistuiți de foc” (1,10).²⁶ Verbul *’ākal* înseamnă „a mânca, a devora, a mistui.” Are și sensul literal de a mânca (Fac 3,6, Fac 3,11). Verbul este folosit de Naum în 3,13 „focul îți mistuie zăvoarele!” Dumnezeu este descris ca un foc mistuitor al judecății „Căci Domnul, Dumnezeul tău, este un foc mistuitor, un Dumnezeu gelos” (Deut 4,24). Se referă și la sabia care ucide (Deut 32,42; 2Rg 2,26). Substantivul *qaš* înseamnă paie, miriște, pleavă. Ceea ce rămâne după secerat, și care arde ușor (Mal 4,1 [3,19]). Este de puțină valoare, folosită pentru facerea cărămizilor (Ieș 5,12; Ieș 15,7). Dumnezeu îi compară pe dușmanii săi ca paie, ca pleava (Ps 83,13, Ier 13,24).

Adjectivul *yābēš* înseamnă „uscat”. Se referă la struguri uscați „să se ferească de vin... și să nu mănînce struguri proaspeți nici uscați” (Num 6,3). Evreii s-au plîns că în pustie mâncau hrană uscată (Num 11,6). În expresia noastră, Naum subliniază că locuitorii cetății vor fi mistuiți ca miriștea uscată. O expresie asemănătoare avem în 3,15: „Acolo te va mînca focul.” Dumnezeu anunță că în viitor îi va pedepsi pe adversarii săi prin foc (Is 66,15-16; Mal 4, 1).²⁷ Isus afirmă că la Judecata Finală,

²⁵ Barker and Bailey, Micah, 179

²⁶ Patterson, Nahum, 104.

²⁷ Barker and Bailey, Micah, 238-239.

cei răi vor fi arși de un foc veșnic (Mt 25,41). Petru ne reamintește că în trecut Dumnezeu a pedepsit lumea prin potop de ape (2Pt 3, 3-6), iar la judecate finală dușmanii Lui vor fi pedepsiți prin foc (2Pt 3,7).

De ce Ninive nu mai beneficiază de iertare? YHWH poate transfera pedeapsa

Este necesar să observăm că atât în cazul cetății Ninive cât și în cazul lui Israel care s-au făcut vinovați, YHWH are o soluție pentru absolvirea de vină, care nu afectează dreptatea Lui. Este vorba despre posibilitatea de a transfera pedeapsa. Iertarea cetății Ninive s-a realizat în vremea lui Iona.²⁸ În cazul lui Israel, YHWH detaliază modul în care este posibil acest lucru. Expresia *vnāqāh lō nāqāh* din Naum 1,3 formulată identic și în Ieș 34,7 (*vnāqāh lō nāqāh*) unde YHWH își revelează caracterul) în prezența lui Moise. Două expresii din Naum 1,3 se regăsesc și în Ieș 34,6-7,²⁹ și anume, *arek aphaim*, „îndelung răbdător” și expresia *vnāqāh lō nāqāh*–„nici într-un caz nu achită pe...” cel vinovat. Acțiunile lui YHWH împotriva cetății Ninive, reprezintă un caz particular al manifestării caracterului lui YHWH. Este în felul Lui de a fi, „îndelung răbdător”, dar în același timp, în nici un caz, nu lasă nepedepsit pe cel vinovat. De aceea a acționat în acest mod împotriva asirienilor.

Dreptatea, fie că se raportează la dușmani sau la protejați, este o caracteristică fundamentală a lui YHWH. El nu lasă nepedepsit pe cel vinovat și nerăsplătit pe cel protejat. „El este Stînca..., toate căile Lui sînt drepte; El este un Dumnezeu credincios și fără nedreptate. El este drept și curat” (Deut 32,4). Psalmistul scrie că „Dumnezeu este un judecător drep, un Dumnezeu care Se minie în orice vreme” (Ps 7,11).

Adjectivul *tsaddîyq* înseamnă „drept, corect”. Are în principal semnificație morală. Se referă la cineva care se conformează unor standarde morale, în special în standarde legale, juridice. Iehu susține că cei care au omorât pe fii regelui Ahab sunt drepti. „Voi sînteți *tsaddîyq* fără vină! Eu am uneltit împotriva stăpînului meu și l-am omorît” (4Rg 10,9). În

²⁸ Bruckner, Jonah, 28.

²⁹ Brueggeman, Theology of the Old Testament, 213-215.

context religios se referă a cei ce se conformează standardelor lui Dumnezeu. Se referă la ființe umane cum ar fi Noe (Fac 6,9), regele David (2Rg 23,3), sau la judecători și conducători (Pild 29,2; Iez 23,45). Foarte frecvent se folosește cu referire la Dumnezeu, care este standardul ultim în definirea justiției și dreptății. Faraon a recunoscut înaintea lui Moise și a lui Aaron. „Am păcătuit; Domnul are dreptate, iar eu și poporul meu suntem vinovați. (Ieș 9,27). La fel și Ezra recunoaște „Doamne, Dumnezeul lui Israel, Tu ești drept... Iată-ne înaintea Ta ca niște vinovați” (Ezr 9,15; vezi și Ps 7,11). Drepti sunt numiți cei care urmează standardele lui YHWH. Maleahi spune, „veți vedea din nou atunci deosebirea dintre cel neprihănit și cel rău” (Mal 3,18). Se folosește în antiteză cu cuvântul „cel rău” *rāšāʾ*, care respinge standardele lui Dumnezeu (Pild 29,7).

Pentru a înțelege conceptul divin de dreptate din Naum, vom face referire la un alt termen folosit în Vechiul Testament care descrie dreptatea lui YHWH. Este vorba despre adjectivul *yāšār* care înseamnă „drept, just, corect”. Se referă la un lucru fizic, cum ar fi un drum (Ps 107,7; Is 26,7). Însă de cele mai multe ori se folosește cu sens figurativ, etic sau emoțional. Când se vorbește despre ceva plăcut, agreabil în ochii lui Dumnezeu (Ieș 15,26; 3Rg 11,33, 3Rg 11,38; 4Rg 10,30), sau în ochii oamenilor (Pild 12,15; Ier 40,5). Îl descrie pe YHWH ca fiind drept (Ps 25,8), sau căile Lui (Hos 14,9). Unii oameni au fost numiți drepti. David (1Rg 29,6) sau Iov (Iov 1,1).

Dificultatea înțelegerii dreptății lui YHWH constă în faptul că după standardele divine, omul merită pedeapsa, nu bunătatea lui Dumnezeu. Am înțeles că atât Ninive cât și Iuda au fost în anumite momente condamnate de YHWH. Însă lui Iuda Dumnezeu îi promite că o va ierta, „Chiar dacă te-am întristat... nu te voi mai întrista” (1,12b).

Termenii impuși pentru obținerea iertării

Dacă Iuda este iertat și Ninive nu, cum rămâne cu dreptatea lui YHWH? Istoria cetății Ninive ne va ajuta să înțelegem dreptatea și bunătatea lui YHWH. Cu 140 de ani în urmă YHWH l-a trimis pe profetul Iona să anunțe că va pedepsi cetatea Ninive (Iona 1,2). După ezitări cu peripeții

pe mare, Iona transmite mesajul divin de judecată împotriva asirienilor „Încă patruzeci de zile, și Ninive va fi nimicită!” (Iona 3,4b, cf.3,1-4). Atunci YHWH s-a răzgândit, și nu a mai trimis pedeapsa promisă peste cetate. „Dumnezeu S-a căit de răul pe care se hotărîse să li-l facă, și nu l-a făcut” (Iona 3,10). Până și profetul Iona a fost deranjat că Domnul nu i-a pedepsit pe asirieni. Din punctul lui de vedere, ca să facă dreptate, YHWH trebuia să pedepsească cetatea. Asirienii erau vinovați și meritau pedeapsa. Atunci, YHWH i-a iertat și a pledat în favoarea lor. În vremea lui Iona, YHWH și-a manifestat bunătatea față de Ninive.³⁰

Însă în Naum, YHWH este hotărât să pedepsească cetatea, fără a mai acorda vreo șansă. Înțelegem că atât ninivenii cât și Iuda erau vinovați de înaintea lui YHWH și meritau pedeapsa. Pe de o parte, cartea Naum demonstrează că dreptatea lui YHWH va fi pusă în aplicare, fără nici un rabat. Pe de altă parte, se pare că Dumnezeu „face un compromis” în ce privește aplicarea dreptății. Acest lucru este valabil și în cazul cetății Ninive, care odată a fost iertată, și altă dată a fost pedepsită. Termenul folosit de profet pentru a descrie profeția *massa* – (povară, greutate) demonstrează povara emoțională pe care o poartă mesajul cărții.³¹ Vechiul și Noul Testament, ne învață că nu există rabat de la aplicarea dreptății.

Întrebarea care se pune este, ce l-a determinat pe YHWH să acționeze diferit față de Ninive, în vremea lui Iona, decât în *vremea lui Naum*? Diferența au făcut-o atitudinea locuitorilor cetății, care în vremea lui Iona *s-au întors*. „Oamenii din Ninive au crezut în Dumnezeu, au vestit un post, și s-au îmbrăcat cu saci, dela cei mai mari pînă la cei mai mici” (Iona 3,5-9). Dar YHWH are o soluție standard pentru iertarea celui vinovat. El poate transfera pedeapsa pe care o meritau cei vinovați pe altcineva. Cărțile lui Moise (Torah) reglementează iertarea lui YHWH. În ea se repetă de mai multe ori expresia „i se va ierta” în dreptul celor vinovați (Lev 4,20,26,31,35; 5,10,13,16,18; 6,7; Num 15,25,26,28; 30,5; Deut 15,2; 29,20, etc). Însă iertarea se face în termenii lui YHWH. Pentru a beneficia de iertare, omul trebuie să *recunoască vina și să accepte soluția*

³⁰ Bruckner, Jonah, 49-50.

³¹ McCabe, Jonah & Nahum, 66.

lui YHWH. Cartea Leviticul susține că cel care dorește să beneficieze de iertare, poate transfera pedeapsa de pe el asupra unui animal nevinovat.

Dacă cineva din poporul de rînd a păcătuit fără voie, făcînd împotriva uneia din poruncile Domnului... s-a făcut astfel vinovat, și ajunge să descopere păcatul pe care l-a făcut, *să aducă jertfă o iadă fără cusur*, pentru păcatul pe care l-a făcut. *Să-și pună mîna pe capul jertfei de ispășire, și s-o junghie* în locul unde se junghie arderile de tot. Preotul să ia cu degetul din sîngele jertfei, să ungă coarnele altarului pentru arderile de tot, iar tot celalt sînge să-l verse la picioarele altarului. Preotul să ia toată grăsimea, cum se ia grăsimea jertfei de mulțămire, și s-o ardă pe altar, și ea va fi de un miros plăcut Domnului. *Astfel va face preotul ispășirea pentru omul acesta, și i se va ierta.* Să-și pună mîna pe capul jertfei, și s-o junghie ca jertfă de ispășire în locul unde se junghie arderile de tot (Lev 4,27-33).

În Ziua Ispășirii – Yom Kipur, poporul trecea printr-un ritual bine stabilit. Preotul aducea doi țapi ca jertfă pentru iertarea poporului. Pe amîndoi își puneau mîinile, semnificînd transferul vinei de la popor către animalul de jertfă. Un țap era junghiat iar celălalt era trimis în pustie să pribegească. Țapul pentru Azazel comunica ideea că deși poporul a fost iertat, pedeapsa nu a fost aplicată în mod definitiv. Autorul epistolei către Evrei 10,4 spune că sîngele animalelor de jertfă nu putea să șteargă vina – păcatele poporului, de aceea era nevoie de o jertfă mai bună. Isaia ne spune că YHWH transferă pedeapsa pe care trebuie să o suporte omul, asupra Robului Său. În Isaia citim că Robul Domnului era

disprețuit și părăsit de oameni, om al durerii și obicinuit cu suferința, era așa de disprețuit că îți întorceai fața dela El, și noi nu L-am băgat în seamă. Totuș, El suferințele noastre le-a purtat, și durerile noastre le-a luat asupra Lui, și noi am crezut că este pedepsit, lovit de Dumnezeu, și smerit. Dar El era străpuns pentru păcatele noastre, zdrobit pentru fărâdelegile noastre. Pedeapsa, care ne dă pacea, a căzut peste El, și prin rănile Lui sîntem tămăduiți. Noi rățăceam cu toții ca niște oi, fiecare își vedea de drumul lui; dar Domnul a făcut să cadă asupra Lui nelegiuirea noastră a tuturor (Is 53,3-6)

Isus îi spune lui Nicodim că în manifestarea bunătății Dumnezeu a trebuit să Îl sacrifice pe Fiul Său. „Atît de mult a iubit Dumnezeu lumea, că

a dat pe singurul Lui Fiu, pentru ca oricine crede în El, să nu piară, ci să aibă viața vecinică” (In 3,16). Încă din Eden, YHWH îi anunță pe primii oameni, că cel vinovat va fi pedepsit. „Din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit” (Fac 2,17). Cu toate acestea Adam și Eva nu au murit în ziua în care au mâncat. Autorul mai prezintă un detaliu, care ne ajută să explicăm situația. „Domnul Dumnezeu a făcut lui Adam și nevastei lui haine de piele ‘ôr’, și i-a îmbrăcat cu ele” (Fac 3,21). Substantivul masculin ‘ôr’, înseamnă „piele”. Are sensul literal de piele. Se referă la pielea feței lui Moise care strălucea (Ieș 34,29); la pielea celor bolnavi de lepră (Lev 13,2), sau la pielea animalelor. Pielea a fost folosită pentru confecționarea hainelor (Fac 3,21). Acoperișul Cortului întâlnirii era convecționat din piei (Ieș 25,5); la fel și chivotul (Num 4,6).

Deși Naum nu discută tema iertării, de care a beneficiat și Ninive la un moment dat (vezi Iona), fiind în context canonic, am putut face referire la metoda lui YHWH de a aplica dreptatea și de a acorda iertarea. Pedepsirea cetății Ninive trebuie privită în context canonic, pentru a nu se ajunge la concluzii greșite în evaluarea dreptății și bunătății divine. În prezent omul a ajuns să definească greșit iertarea, raportându-se la modul în care aplică uneori omul iertarea. Iertarea oferită de YHWH nu anulează pedeapsa. Din perspectivă biblică, iertarea înseamnă transferul de pedeapsă. Pentru obținerea iertării trebuie respectate condițiile impuse de YHWH, recunoașterea vinei și acceptarea soluției propuse. În vremea lui Iona, Ninive a beneficiat de iertare, pentru că și-a recunoscut vina, În vremea lui Naum nu mai avem semnele necesare obținerii iertării.

III. Concluzii

În acest articol am abordat subiectul despre „Dreptatea și bunătatea lui Dumnezeu în Naum,” dintr-o perspectivă canonică. Am înțeles că profeția lui Naum reflectă un caz particular al modului în care YHWH își manifestă dreptatea și bunătatea, cu referire la cetatea Ninive, pe care o pedepsește și la regatul lui Iuda pe care îl protejează.

Ținând cont că în prezent există voci care contestă dreptatea și bunătatea lui Dumnezeu în anumite texte biblice ale Vechiului Testament, am ajuns la concluzia că, deși YHWH este acuzat de violență, de abuz de putere în aplicarea pedepsei față de Niniveh și de părtinire în manifestarea bunătății față de Iuda, există argumente care justifică dreptatea și bunătatea lui YHWH, pe baza textului din Naum. Am văzut că YHWH îi clasifică pe oameni în dușmani și protejați. El stabilește criteriile de clasificare, și tot El aplică criteriile de clasificare. Ținând cont de similaritatea dintre Naum 1,3 și Ieș 34,6-7 în ce privește descrierea caracterului lui YHWH, am abordat din perspectivă canonică termenii în baza cărora YHWH iartă și pedepsește. Iertarea nu înseamnă anularea vinovăției, ci transferul de vină către un mijlocitor. În vremea lui Naum, Ninive nu a mai îndeplinit condițiile iertării.

Bibliografie

- Ahlen Hahlen, Mark, Clay Alan Ham, *Minor Prophets, Nahum-Malachi*, Vol. 2, College Press NIV Commentary 2006.
- Baker, David W., *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, Tyndale Old Testament Commentaries, Nottingham, InterVarsity Press 1989 (2015).
- Barker, Kenneth L. and Waylon Bailey, *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, Publisher, Broadman & Holman 1998.
- Bruckner, James, *Jonah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, NIV Application Commentary, Zondervan Published 2004.
- Christensen, Duane, *Nahum, A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press 2009.
- Craigie, Peter C., *Twelve Prophets, Micah Nahum Habakkuk Zephaniah Haggai Zechariah*, Vol. 2, Daily Study Bible, Westminster John Knox Press 2006.
- Cyril Patriarch of Alexandria, *Commentary on the Twelve Prophets*, Vol. 116, St. Cyril of Alexandria, Catholic University of America Press 2008.
- Longman III, Tremper, *Nahum* in Thomas Edward McComiskey, ed., *The Minor Prophets, An Exegetical and Expository Commentary* (in one volume), ed. Grand Rapids, Baker Academic Books 2009.

McCabe, Robert V., Jonah & Nahum, English Bible, Michigan, Detroit Baptist Theological Seminary 2010.

Nietzsche, Friedrich, On the Genealogy of Morality, Maudemarie Clark, Alan J. Swensen eds., Indianapolis, Hackett Publishing Company 1998, p. xxii, 98-99.

Patterson, Richard D., Nahum, Habakkuk, Zephaniah, An Exegetical Commentary, Biblical Studies Press L.L.C.T 2003.

Robertson, O. Palmer, The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah, New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids, Eerdmans 1990.

Rugăciunea ca propagandă: consacrarea templului lui Solomon în literatura deuteronomistă

MARCEL V. MĂCELARU*

This article offers an analysis of Solomon's prayer, as recorded in 1 Kings 8, given at the dedication of the Temple. It is argued that, besides obtaining divine favour, which is generally the purpose of prayers in the Old Testament, the prayer of Solomon is also a discourse given for the benefit of the audience. Its role is to promote a specific ideology. Examined from this perspective, this prayer has a specific propagandistic use – to advance ideas pertaining to Israelite national identity that are specific to the Deuteronomistic History.

Keywords: prayer; Solomon; 1 Kings 8; ideology; discourse intentionality

Rugăciunea este o practică familiară, obișnuită, des întâlnită în viața de zi cu zi. Este modul în care omul, confruntându-se cu limitările specifice unei existențe definite de timp și spațiu, încearcă să acceseze o realitate care depășește aceste limitări – o realitate care, se presupune, este superioară dimensiunii în care trăiește și de aceea o realitate care îi poate influența existența actuală. Evident, aceasta este o definiție generică a rugăciunii, insuficientă pentru a descrie practica biblică, unde realitatea superioară accesată are particularități determinate de specificul divinității adresate. Un Dumnezeu etern, Creator și Izbăvitor, Mântuitor și Domn, drept și iubitor – un Dumnezeu unic – trebuie abordat într-un mod unic, demn de caracterul și atributele Lui. De aceea, este de așteptat ca în practica religioasă a poporului Israel, rugăciunea generică

* Prof. univ. dr. habil. Marcel V. Măcelaru, Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad. Studiul de față este o versiune ușor modificată a: Măcelaru, Rugăciunea, 84–97. Ambele studii se bazează pe o analiză mai lungă a III Regi 18 publicată în: Măcelaru, Identitatea, 131–157.

să dobândească dimensiuni noi, să aibă forme distincte într-un cadru ritualistic specific. Totuși, dincolo de acestea, rugăciunea personajelor biblice rămâne în esență o exprimare a dorinței celui care se roagă ca un anumit lucru să se întâmple, o expresie verbală, îndreptată întotdeauna, în mod direct sau indirect, către Dumnezeu, cu scopul ultim de a provoca o anumită schimbare în realitatea experimentată. În consecință, din punct de vedere al formei, rugăciunea veterotestamentară este strâns legată de:

1. modalități de expresie specifice emoțiilor ce o provoacă,
2. scopul, exprimat în mod deschis sau pe ocolite, urmărit prin ea,
3. contextul, privat sau public, cultic sau profan, în care este formulată.

În argumentul dezvoltat mai jos susținem însă că anumite rugăciuni întâlnite pe paginile Bibliei depășesc aceste determinante. Deși similare cu alte molitve din punct de vedere al formei, anumite rugăciuni veterotestamentare au de fapt un dublu obiectiv: pe de o parte sunt discursuri adresate divinității, la fel ca orice altă rugăciune, iar pe de altă parte reprezintă discursuri rostite spre folosul audienței și în consecință spre folosul celui care rostește rugăciunea, atunci când aceasta are scopuri educative, sau chiar programatice, promovând astfel o poziție ideologică specifică.

Un astfel de caz este rugăciunea publică rostită de împăratul Solomon cu ocazia consacrării templului construit de el în Ierusalim (3Rg 8,22-53). Deși rolul ei aparent este invocarea favorului divin asupra Templului și în consecință asupra proiectului solomonic de uniformizare cultică, o analiză a intenționalității discursului atestă faptul că această rugăciune joacă un rol specific propagandistic, de promovare a ideologiei care stă la baza Istoriei Deuteronomiste în cadrul căreia este plasată. Oferim analiza de mai jos cu scopul de a susține acest punct de vedere, pe de-o parte, și totodată în speranța că vom stabili astfel un precedent exegetic care să servească ca model pentru analiza altor rugăciuni publice veterotestamentare dintr-o perspectivă similară.

1. Rugăciunea lui Solomon – preliminarii

Publicarea în 1943 a operei lui Martin Noth intitulată *Überlieferungsgeschichtliche Studien*,¹ a marcat geneza uneia dintre cele mai influente teze referitoare la istoria compozițională a textului veterotestamentar avansate până în prezent: existența în cadrul Vechiului Testament a unui corp de literatură a cărui bază ideologică este cartea Deuteronom. În cadrul acestui studiu, Noth identifică un fir interpretativ călăuzitor, a cărui conținut teologico-ideologic de natură deuteronomică reprezintă motivul redacțional care leagă istoria poporului Israel redată în cărțile Iosua, Judecători și I-IV Regi într-un discurs unic, coerent și unitar.² Bineînțeles, așa cum este de așteptat atunci când avem de a face cu astfel de argumente, teoria lui Noth a dat naștere la nenumărate dezbateri și a generat tot atâtea studii, unele pro iar altele contra, referitoare la posibilitatea unei astfel de ideologii călăuzitoare. Neintenționând să intrăm în astfel de dezbateri, am considerat totuși necesar să facem referire la această parte a istoriei interpretării veterotestamentare datorită faptului că rugăciunea lui Solomon din 3Rg 8 este identificată de cercetătorii biblici care-l urmează pe Noth ca fiind un discurs deuteronomistic. Acest consens dovedește existența a cel puțin un substrat tematic specific în cadrul acestui text, substrat interpretat ca făcând parte din ideologia deuteronomistă care caracterizează această literatură.

Fără îndoială însă că la fel ca în cazul oricărui alt exercițiu diacronic, și în cazul analizei acestui capitol identificarea de „probleme” textuale³ a dus la variate încercări de cartografiere a istoriei redacționale a pericopei.⁴ Astfel, călcând pe urmele lui Noth, unii cercetători au argumentat că 3Rg 8 constituie o pericopă unită, ieșită în întregime de sub pana unui

¹ Martin Noth, *Schriften*, 43–266 = *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I, 1–110 = *The Deuteronomistic History*.

² M. Noth, *History*, 4–11, 6–9, 93.

³ De exemplu McKenzie, 1, 15–34; Tashir, *The Reign of Solomon*, 233–249.

⁴ Pentru un studiu util privind chestiunile respective, vezi O'Brien, *The Deuteronomistic History*, 151–169, 151–59. În legătură cu istoria compozițională a III-IV Regi, din perspectiva teoriei lui Noth, vezi Provan, *Hezekiah*, 1–31. St. L. McKenzie, *The Trouble*, 1–19 și Knoppers, *Two Nations*, 16–54.

scriitor deuteronomist din perioada exilului.⁵ Alții, în frunte cu Cross⁶, susțin că pasajul are ca autor un deuteronomist pre-exilic (Dtr1) și că a fost mai apoi completat de un editor exilic (Dtr2).⁷ Influențați de teoriile redacționale avansate de Smend⁸, alți cercetători susțin o evoluție compozițională complexă a unei serii de ediții deuteronomiste exilice și câteva aditii postdeuteronomiste.⁹ Apoi, O'Brien¹⁰ adoptă o atitudine mai radicală, susținând o serie de redactări deuteronomiste pre-exilice, exilice și post-exilice ale unei surse pre-exilice.¹¹ și în cele din urmă, pe baza unei analize lingvistice atente, Talstra identifică în rugăciunea lui Solomon nu mai puțin de cinci straturi literare, două niveluri separate – de tipul Dtr1 și Dtr2, între care se află și un strat pre-deuteronomistic.¹²

În pofida acestor opinii multiple vis-a-vis de istoria compozițională a acestui text, propunem că în forma ei actuală, 3Rg 8 este o pericopă omogenă, care trebuie interpretată ca atare pentru a putea identifica rolul ideologic specific pe care îl joacă în narațiunea mai amplă a domniei lui Solomon. Capitolul descrie ceremonia consacării Templului într-o serie de intervenții verbale, însoțite de acțiunile și gesturile aferente. Acestea constituie patru cadre literare, formate din elemente literare simetrice, care sunt aranjate concentric în jurul rugăciunii lui Solomon redată în versetele 23-53, subliniind astfel importanța acestei petiții în cadrul pericopei. Astfel, convocarea Israelului din versetele 1-2 corespunde încheierii ceremoniei redată în versetul 66; ceremonia descrisă în

⁵ Reprezentanți ai acestei orientări sunt, printre alții, Weinfeld, 35–36, 195–98; Hoffmann, *Reform* 1980; Van Seters, *In Search of History*, 310–11 și Fritz, *1 and 2 Kings*, 96.

⁶ Cross, *Canaanite Myth*, 271–89.

⁷ Printre susținătorii acestei opinii se numără Friedman, *The Exile*, 1–43; Nelson, *The Double Redaction*, 69–73; McKenzie, 'The Prophetic History', 203–20; McKenzie, *Trouble*, 137–40 și Cogan, *1 Kings*, 94–103, 290–93.

⁸ Smend Jr., *Das Gesetz*, 494–509.

⁹ Würthwein, *Die Bücher der Könige* 1, 84–103; Jones, *1 and 2 Kings*, 191–209; DeVries, *1 Kings*, 121.

¹⁰ O'Brien, *History*, 151–169.

¹¹ Modelul propus de O'Brien este o variantă a teoriei redacționale propuse, înaintea sa, de Campbell, *Of Prophets and Kings*, 207.

¹² Talstra, *Solomon's Prayer*, 271–287.

versetele 5-13 este încheiată în versetele 62-65; benedicția lui Solomon redată în versetele 14-21 corespunde benedicției din versetele 55b-61; și descrierea posturii fizice a lui Solomon de la începutul rugăciunii sale (v. 22) corespunde descrierii posturii sale fizice de la sfârșitul rugăciunii (vv. 54-55a).¹³ Existența acestui aranjament simetric are două implicații complementare, relevante vis-a-vis de argumentul avansat aici: în primul rând, un astfel de aranjament relevă faptul că în construcția acestei pericope nu avem de-a face cu simpla colecție a mai multor surse editoriale, a căror neconcordanță rămâne evidentă în textual actual, ci cu o construcție narativă elaborată, în care elemente literare aparent neobișnuite își vor găsi o explicație logică ca indicatori ai intențiilor autorului; în al doilea rând, un astfel de aranjament implică existența unei ierarhii tematice în acest text, în cadrul căreia elementul central, rugăciunea lui Solomon, constituie punctul culminant al acestei narațiuni¹⁴ și în consecință, temele abordate în ea constituie accentul ideologic intenționat de autorul textului.

2. 3 Regi 8 în contextul istoriei domniei lui Solomon

Rezultatele observațiilor anterioare vis-a-vis de aranjamentul textului studiat devin și mai concludente atunci când aplicăm o logică interpretativă similară narațiunii extinse, care ne redă întreaga domnie a lui Solomon (3Rg 1–11). Trecând dincolo de dezbaterile referitoare la istoria compozițională a acestei narațiuni,¹⁵ dacă plecăm din nou de la premisa că aranjamentul structural actual al acestor capitole relevă intenția autorului cu privire la înțelesul intrigii prezentate, este notabil faptul că punctul culminant al întregii domnii a lui Solomon îl constituie consacrarea Templului redată în capitolul 8, și în consecință rugăciunea care

¹³ Knoppers, Nations, 234 și Dorsey, The Literary, 138 propun structuri similare, evidențiind astfel centralitatea rugăciunii lui Solomon.

¹⁴ Pentru detalii privitoare la încadrare ca procedeu literar, vezi Bal, Notes on Narrative Embedding, 41–59.

și Walsh, Style and Structure, 64–69.

¹⁵ Vezi Montgomery, Commentary, 24–66 și Cogan, 1 Kings, 88–95 pentru dezbateri pe tema problemelor critice legate de procesul compozițional al cărții III-IV Regi.

se află în centrul atenției în acesta. Acest lucru devine evident atunci când luăm în considerare motivele tematice recurente în narațiune: din această perspectivă putem observa că istoria domniei lui Solomon (3Rg 1–11) este compusă dintr-o serie de cinci cadre literare, asociate de data aceasta pe baza unor elemente tematice contradictorii, care înconjoară capitolul 8.¹⁶

Astfel, începutului domniei lui Solomon, în care este implicat un profet (1,1–2:12a) îi corespunde sfârșitul domniei lui, cu repetiția implicării unui profet, care este motivul recurent (11,26–43). Al doilea cadru redă stabilizarea domniei lui Solomon (2,12b–46), care este contrastată cu amenințările la adresa acesteia de mai târziu (11,14–25). În al treilea cadru loialitatea lui Solomon și revelația întâlnirii sale cu Dumnezeu (3,1–15) sunt contrastate cu lipsa lui de loialitate și anunțul pedepsei divine (11,1–13). În cel de al patrulea cadru înțelepciunea, bogăția și slava lui Solomon, folosite spre binele poporului (3,16–4:34) devin beneficii personale mai târziu (9,26–10:29). Iar în cel de al cincelea cadru, construcția Templului, ca activitate pozitivă (5,1–7,51) este contrastată cu celelalte proiecte de construcție întreprinse de Solomon în folos personal (9,1–25).

Această prezentare a domniei lui Solomon scoate în evidență, deci, consacrarea Templului ca pe un eveniment major, culminant și totodată relevă rolul pe care îl are capitolul 8 în cadrul narațiunii de a asigura tranziția de la o evaluare pozitivă a lui Solomon în prima parte a domniei lui la una negativă în cea de a doua parte.¹⁷ În consecință, pericopa

¹⁶ În sprijinul acestei poziții putem cita câteva studii care au analizat narațiunea de față în detaliu și dintr-o perspectivă similară, ajungând la concluzia că ea formează o istorie omogenă bine încheată, atât prin conținut, cât și prin structură. Vezi, de exemplu, Porten, *The Structure*, 93–128; Parker, *Repetition*, 19–27; Parker, *The Limits*, 15–21; Zvi Brettler, *The Structure of 1 Kings*, 87–97; Frisch, *Structure*, 3–14; Frisch, *The Narrative*, 22–24; Walsh, *Symmetry*, 11–27; Walsh, *1 Kings*, 150–156; Walsh, *Style*, 92–93; Williams, *Once Again*, 49–66; Olley, *Pharaoh's Daughter*, 355–69. În același timp, aranjamentul structural propus, în care ceremonia consacrării apare ca punct central, este susținut de Radday, *'Chiasm in Kings'*, 52–57 și Dorsey, *Structure*, 138.

¹⁷ Contrastul dintre începutul și sfârșitul domniei lui Solomon sugerat aici a fost observat și de alți comentatori. Există însă diferite opinii cu privire la punctul de turnură din cadrul narațiunii. Pe de o parte, lucrările mai vechi susțin că capitolele 1–10 sunt pro-So-

aceasta, deși aparent focalizată pe consacrarea Templului, îl are ca subiect central pe Solomon – activitatea lui și în special ideologia pe care acesta o propagă prin intermediul discursului pe care îl rostește în auzul întregului popor. Iar rolul tranzițional al materialului, care conferă un anumit nivel de ambiguitate caracterizării lui Solomon din acest capitol, ne dovedește faptul că această ideologie nu primește aici valoare morală. O astfel de evaluare, de fapt, rămâne la latitudinea cititorului, a cărui misiune implicită este atribuirea unor astfel de valori în funcție de contextul și modalitatea în care ideile propagate în acest capitol își vor găsi aplicabilitatea.

3. Rugăciunea lui Solomon – un discurs propagandistic

Discuția de mai sus a arătat faptul că pasajul studiat, în special rugăciunea lui Solomon, se remarcă datorită scopului dublu pe care îl are autorul ei – acela de a obține favoarea divină în timp ce totodată intenționează a forma opinia audienței. Pentru a completa această analiză însă, este necesar să dăm atenție și conținutului rugăciunii în sine. De aceea, în paginile care ne rămân, vom sublinia temele specifice adresate în rugăciunea lui Solomon, concentrându-ne asupra strategiilor lingvistice folosite, pe baza cărora vom putea evalua discursul din punct de vedere modal, arătând astfel efectul pe care pronunțarea acestui discurs îl produce în cadrul realității descrise în narațiune.¹⁸

lomon, iar capitolul 11 este anti-Solomon (Montgomery și Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary*, 231; Porten, *Structure*, 97, 128; Gray, *I and II Kings*, 270; Nelson, *Redaction*, 113; O. Long, *1 Kings*, , 121–22; Jobling ‘Forced Labor, 57–76, care consideră și capitolele 1–2 ca fiind anti-Solomon). Pe de altă parte, alți comentatori au avansat ideea că întreaga narațiune este anti-Solomon, vezi Eslinger, *Into the Hands*, 123–76; Hays, ‘Has the Narrator Come, 149–74. Poziția pe care o susținem mai sus, însă, se bazează pe analiza structurală a textului și are suport în lucrările lui Noth, *History*, 60 și celor care au adoptat poziția lui cu privire la geneza acestor capitole (Parker, *Repetition*, 19–27, cf. Parker, *Limits*, 15–21; Parker, *Solomon as Philosopher King?*, 75–91 (reprinted in Exum 1997, 233–48); Frisch, *Structure*, 3–14; Brettler, *Structure*, 87–97; Savran, *1 and 2 Kings*, 146–164, cf. și Savran, *The Character*, 1–17; Savran, *Telling and Retelling* 1988.

¹⁸ În legătură cu puterea efectivă a discursului în cadrul unui ritual, vezi Wheelock,

Rugăciunea lui Solomon este compusă din două tipuri de discurs: petiții (vv. 23-53) și benedicțiile care le încadrează (vv. 15-21 și vv. 56-61). Putem spune de la început că, dat fiind conținutul lor tematic specific, binecuvântările rostite de Solomon sunt în general legate de trecut: ele reamintesc evenimente trecute, precum exodul, legământul de la Sinai și legământul cu David, pe care le consideră cauzele situației actuale. Astfel de conexiuni între trecut și prezent au scopul de a situa evenimentul descris în cadrul istoriei largi a poporului Israel. În acest mod, inaugurarea Templului devine mai mult decât un eveniment de consacrare. Ea constituie un element nou în definiția identității acestui popor. Acest lucru este evident deoarece discursul include și indicații cu privire la efectul pe care trebuie să îl aibă această reiterare a istoriei relației dintre Dumnezeu și Israel – o schimbare în comportamentul națiunii, pentru că este de așteptat ca experiențele trecute să rezulte în fidelitate față de Dumnezeu în prezent (vv. 58-60).

Un rol important în creionarea unei astfel de identități îl au strategiilor lingvistice folosite. Astfel, pe lângă legătura făcută la nivel temporal pasajul abundă în limbaj referențial. De-a lungul rugăciunii Solomon se referă la Israel identificându-l ca popor al lui Dumnezeu (vezi vv. 30, 33, 34, 36, 38, 41, 44, 50, 51, 52), modalitate de referință care culminează în versetul 51, unde legătura aceasta devine directă atunci când Israelul actual este portretizat ca moștenitor al activității salvifice din timpul exodului. Creerea unei astfel de continuități la nivel lingvistic rezultă în redefinirea identității actualului Israel, care este înrădăcinat acum într-un trecut specific. Contextul rugăciunii nu face altceva decât să accentueze această înrădăcinare prin faptul că îl pune pe Solomon alături de personaje semnificative din trecut precum Moise și David (vv. 1, 9, 16-21, 24-26) și leagă adunarea poporului actual de evenimentul exodului (vv. 16, 51, 53). Astfel de aplicații ale trecutului reprezintă elemente constitutive ale discursurilor de identitate.

Dar pe lângă cele de mai sus, este important să observăm că benedicțiile rostite de Solomon nu se rezumă la nararea trecutului. Scopul

‘The Problem of Ritual, 49–71.

acestor reiterări nu este unul exclusiv informativ. Deși repetarea evenimentelor reper din trecut are și menirea de a întipări în mintea ascultătorilor istoria comunității, articularea unor astfel de elemente din tradiția națională slujește la mai mult – slujește la reorientarea participanților către propria lor identitate prin stabilirea unei relații mai strânse între participanții la eveniment și respectiv între participanți și propria lor istorie. În acest context, binecuvântările au rolul de a prezenta acțiunile salvifice întreprinse de YHWH în sprijinul lui Israel de-alungul istoriei în așa fel încât poporul prezent este plasat în cadrul acelor componente ale activității divine. Genul acesta de declarație servește de fapt creării unei anumite dispoziții în adunare, pentru că chiar și implicarea în ceremonie pe care o vedem din context trebuie privită ca o strădanie în a deveni o parte mai importantă a tradiției evocate; iar acest mod de implicare, care rezultă în redefinirea identității grupului în cauză, are loc mult mai eficient datorită faptului că „dă glas” acestei tradiții naționale.

Deși aluzii la trecut sunt prezente și în petițiile lui Solomon (vv. 24-26, 40, 48, 51, 53), rugăciunea rostită se axează, prin însăși natura sa, asupra viitorului. Cele șapte petiții rostite par a avea un singur scop – acela de a identifica Templului ca și casa de rugăciune a națiunii. Adică de a face din Templu unicul loc în care se va desfășura viața religioasă a poporului Israel. Mai mult chiar, problemele abordate în aceste petiții – foametea, seceta, războiul, epidemiile, nedreptatea, înfrângerea și captivitatea – acoperă toate aspectele vieții lui Israel. Ca urmare, în rugăciunea lui Solomon Templul dobândește un rol „fundamental pentru securitatea și bunăstarea națională”¹⁹.

Aceste petiții însă trebuie văzute în același timp ca fiind mai mult decât simple enunțări ale unor dorințe sau solicitări, al căror rezultat efect asupra situației imediate să rămână nedefinit. Ele trebuie văzute ca propoziții care au un caracter declarativ. În acest fel petițiile funcționează ca factori care stabilesc anumite relații între participanți, divin și umani, delegând responsabilități și angajând vorbitorul față de conținutul propriu-zis al rugăciunii; aceasta pentru că rugăciunea, fiind o formă

¹⁹ Knoppers, Nations, 247.

de comunicare, presupune că participanții în ea au un statut anume și adoptă roluri specifice. Iar definirea relațiilor în acest mod, accentuând dimensiunea lor rituală, are un efect de consacrare a parametrilor relației respective; lucru care, bineînțeles, constituie o modalitate validă de definire a poporului Israel.

În final, o temă importantă în rugăciunea lui Solomon o constituie denumirea și destinația specifică acordată Templului, ca loc de rugăciune în care va locui numele divinității (vv. 16, 17, 18, 20). Acesta este cel mai clar semn al caracterului ideologic propagandistic al rugăciunii, pentru că face din Templu un reper al identității poporului adunat. Unii comentatori consideră că această desemnare a Templului contravine mesajului deuteronomic, unde numele lui Dumnezeu este legat de sistemul sacrificial (vezi Deut. 12:4-18, 26-27). Răspunzând acestor observații Kaufmann²⁰ avansează ideea că înlocuirea sacrificiilor cu rugăciunea în acest pasaj sugerează o anumită evoluție în concepția și practica închinării cunoscute de Israel. Noth²¹ însă este de părere că inserarea unei rugăciuni în chiar descrierea ceremoniei consacrării Templului reprezintă o încercare de devalorizare a importanței acestuia specifică ideologiei deuteronomiste; astfel uzul Templului se schimbă din a fi locul în care se petrece închinarea poporului într-un loc către care Israelii să se întoarcă în timp ce se roagă. La fel, Weinfeld,²² vede aici o demitologizare deuteronomistă a închinării. În pofida acestora însă, susținem că accentul pus pe rugăciune în acest capitol slujește, de fapt, sublinierii unicității și importanței Templului însuși. Acest lucru este evident în rugăciunea lui Solomon, unde portretizarea aceasta a Templului este specifică – este vorba de *acest* Templu, nu de un loc generic, către care se vor îndrepta rugăciunile poporului. De fapt, accentul pus pe rugăciune în acest text nu este regăsit în alte relatări care ne parvin din antichitate privind consacrarea de temple; acest accent reprezintă o caracteristică unică a textului studiat. Numai văzând Templul în această lumină, de

²⁰ Kaufmann, *The Religion of Israel*, 269.

²¹ Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 93–95.

²² Weinfeld, *Deuteronom*, 195–209.

fapt, putem justifica aranjamentul structural al acestui text, în care, după cum am văzut mai devreme, importanța Templului este accentuată.

Putem concluziona, deci, că prin legătura astfel creată între Templu și rugăciunea lui Solomon, autorul deuteronomist intenționează să redirecționeze atenția cititorului asupra conținutului rugăciunii. Fără îndoială, odată cu rostirea *acestei* rugăciuni, Templul este evidențiat ca un nou reper al identității. Iar identitatea astfel exprimată nu poate fi refuzată atâta timp cât acest loc al rugăciunii este și casa în care va locui numele Domnului.

Bibliografie:

- Bal, Mieke, Notes on Narrative Embedding, *Poetics Today* 2.2, 1981.
- Bezalel Porten, 'The Structure and Theme of the Solomon Narrative (1 Kings 3-11)', *HUCA* 38, 1967.
- Campbell, Anthony F., *Of Prophets and Kings: A Late Ninth-Century Document (1 Samuel 1-2 Kings 10)*, CBQMS, 17; Washington: Catholic Biblical Association of America, 1986
- Cogan, Mordechai, *1 Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, 10; New York: Doubleday 2001.
- Cross, Frank Moore, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1973.
- DeVries, Simon John, *1 Kings*, WBC, 12; Waco, TX: Word 1985.
- Dorsey, David A., *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis-Malachi*, Grand Rapids: Baker Books 1999.
- Eslinger, Lyle M., *Into the Hands of the Living God*, JSOT SS, 84.
- Friedman, Richard Elliott, *The Exile and Biblical Narrative*, HSM, 22; Chico, CA: Scholars Press 1981.
- Frisch, A., *Structure and Its Significance: The Narrative of Solomon's Reign*, JSOT 51, 1991, 3-14.
- Frisch, A., *The Narrative of Solomon's Reign: A Rejoinder*, JSOT 51, 1991, 22-24.

- Fritz, Volkmar, 1 and 2 Kings: A Continental Commentary (trad. Anselm Hagedorn), CCOT; Minneapolis: Fortress Press. În original: Das Erste Buch Könige and Das Zweite Buch Könige, Zürcher Bibelkommentar 10; Zurich: Theologischer Verlag, 3rd.ed. 2003.
- Gray, John, I and II Kings: A Commentary, OTL; Philadelphia: Westminster, 2nd ed. rev. 1970.
- Hays, J. Daniel, 'Has the Narrator Come to Praise Solomon or to Bury Him? Narrative Subtlety in 1 Kings 1-11, JSOT 28.2, 2003, 149–74.
- Hoffmann, H.-D., Reform und Reformen: Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung, ATANT, 66; Zurich: Theologischer Verlag 1980.
- Jobling, David, 'Forced Labor: Solomon's Golden Age and the Question of Literary Representation', Semeia 54 1991, 57–76.
- Jones, Gwilyn H., 1 and 2 Kings. Volume II: 1 Kings 17.1 – 2 Kings 25.30, NCBC; Grand Rapids: Eerdmans 1984.
- Kaufmann, Y., The Religion of Israel from Its Beginnings to the Babylonian Exile, Chicago: University of Chicago Press 1960.
- Knoppers, G.N., Two Nations under God: The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies. Vol. 1: The Reign of Solomon and the Rise of Jeroboam, Harvard Semitic Monographs, 52; Atlanta, GA: Scholars Press 1993, 16–54.
- Măcelaru, Marcel V., Identitatea între povară și privilegiu: Reprezentări ale poporului sfânt în literatura deuteronomistă, Cluj-Napoca, 2012.
- Măcelaru, Marcel V., Rugăciunea ca și propagandă: Consacrarea templului lui Solomon în literatura deuteronomistă, în Cercetări Biblice: Anuarul UBR 7 (2013), 84–97.
- McKenzie, L., The Trouble with Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History VT SS 42; Leiden: E.J. Brill, 1991.
- McKenzie, Steven L., 'The Prophetic History and the Redaction of Kings', HAR 9: 1985: 199–205, 203–20;
- McKenzie, Steven L., 1 Kings 8: A Sample Study into the Texts of Kings Used by the Chronicler and Translated by the Old Greek, BIOSCS 19, 1986.

- Montgomery James A. și Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, ed. by H.S. Gehman; ICC; Edinburgh: T. & T. Clark 1951.
- Nelson, R.D., *Redaction*, 113;
- Nelson, Richard Donald, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, JSOT SS 18; Sheffield: JSOT Press 1981.
- Noth, Martin, *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse 18*; Halle: Max Niemeyer 1943. *Republi- cat Überlieferungsgeschichtliche Studien I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Tübingen: Max Niemeyer 1957, 1-110.
- Noth, Martin, *The Deuteronomistic History*, trans. Jane Doull et al.; JSOT SS 15; Sheffield: JSOT Press 1981.
- O' Long, Burke, *1 Kings*, FOTL, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1984.
- O'Brien, M.A., *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*, OBO, 92, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989
- Olley, John W., *Pharaoh's Daughter, Solomon's Palace, and the Temple: Another Look at the Structure of 1 Kings 1-11*, JSOT 27.3, 2003, 355-69.
- Parker, K.L., *Repetition as Structuring Device in 1 Kings 1-11*, JSOT 42, 1988.
- Parker, K.L., *The Limits to Solomon's Reign: A Response to Amos Frisch*, JSOT 51, 1991, 15-21.
- Parker, K.L., *Solomon as Philosopher King? The Nexus of Law and Wisdom in 1 Kings 1-11*, JSOT 53, 1992, 75-91.
- Provan, Iain William, *Hezekiah and the Book of Kings*, BZAW 172, Berlin: W. de Gruyter 1988.
- Radday, Yehuda T., *'Chiasm in Kings'*, LB 31, 1974: 55-56.
- Savran, G.W., *Telling and Retelling: Quotation in Biblical Narrative* Bloomington: Indiana University Press 1988.
- Savran, G.W., *The Character as Narrator in Biblical Narrative*, *Proof- texts* 5.1, 1985, 1-17.
- Savran, George W., *1 and 2 Kings*, in: Alter and Kermode 1997, 146-164.

- Smend, Rudolf Jr., Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte, in Hans Walter Wolf (ed.) Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, München: Chr. Kaiser Verlag 1971, 494-509.
- Talstra, Eep, Solomon's Prayer. Synchrony and Diachrony in the Composition of I Kings 8, 14-61, Kampen: Kok-Pharos 1993.
- Tashir, Zipora, The Reign of Solomon in the Making: Pseudo-Connections Between 3 Kingdoms and Chronicles, VT 50.2, 2000.
- Van Seters, John, In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History, New Haven & London: Yale University Press 1983.
- Walsh, J.T., 1 Kings BOSHNP; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996, 150-156.
- Walsh, Jerome T., Symmetry and the Sin of Solomon, SHOFAR: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 12, 1993: 11-27.
- Weinfeld, Moshe, Deuteronomy and the Deuteronomic School. Oxford: Clarendon Press 1972.
- Wheelock, Wade T., 'The Problem of Ritual Language: From Information to Situation', JAAR 50.1, 1982, 49-71.
- Williams, D.S., Once Again: The Structure of the Narrative of Solomon's Reign, JSOT 86, 1999, 49-66.
- Würthwein, Ernst, Die Bücher der Könige 1: Könige 1-16, ATD, 11/1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977.
- Zvi Brettler, Marc, The Structure of 1 Kings 1-11, JSOT 49, 1991, 87-97.

Autori:

Renate Klein

Silviu Tatu

Marcel V. Măcelaru

George Cosmin Piț

Johannes Klein

Cătălin Varga

George-Codruț Țapciuc

Mihai Handaric

Marcel V. Măcelaru

Volumul pe care îl țineți în mâini însumează contribuțiile ultimelor două simpozioane ale *Uniunii Bibliștilor din România* (UBR). Două lucruri trebuie subliniate despre această asociație a bibliștilor din țara noastră. Primul este faptul că UBR constituie o societate interconfesională, care promovează și susține studiile biblice. De mai mult de un deceniu UBR reușește să adune în același loc, în fiecare an, bibliști din confesiuni, etnii și profiluri academice foarte diferite. Nu este greu de conceput că domeniul de cercetare biblică este cel mai deschis din punct de vedere ecumenic, textele biblice fiind fundamentul scripturistic al tuturor confesiunilor creștine. În al doilea rând, UBR a inițiat deja cu volumul anterior – „Poporul lui Dumnezeu și societatea” – un program de adaptare a cercetărilor biblice la realitățile vieții concrete, pentru a fi o contribuție specifică la transformările sociale și culturale care au loc în țara noastră. Autorii nu intervin cu soluții extrem de concrete pentru viața publică și politică românească, și nici nu este de așteptat asta de la un volum științific al UBR, dar oferă celor interesați resursele biblice din care se pot inspira pentru o atitudine civică și, în cele din urmă, profetică, atât de necesare în societatea noastră. De aceea, sperăm ca acest volum să aibă un impact în afara cercului strict al bibliștilor și filologilor, sau chiar al teologilor, deoarece abordează tema sensibilă a relației dintre religie și putere, dar mai ales problema abuzului de putere, în textele biblice.

978-606-37-0718-6

Editorii